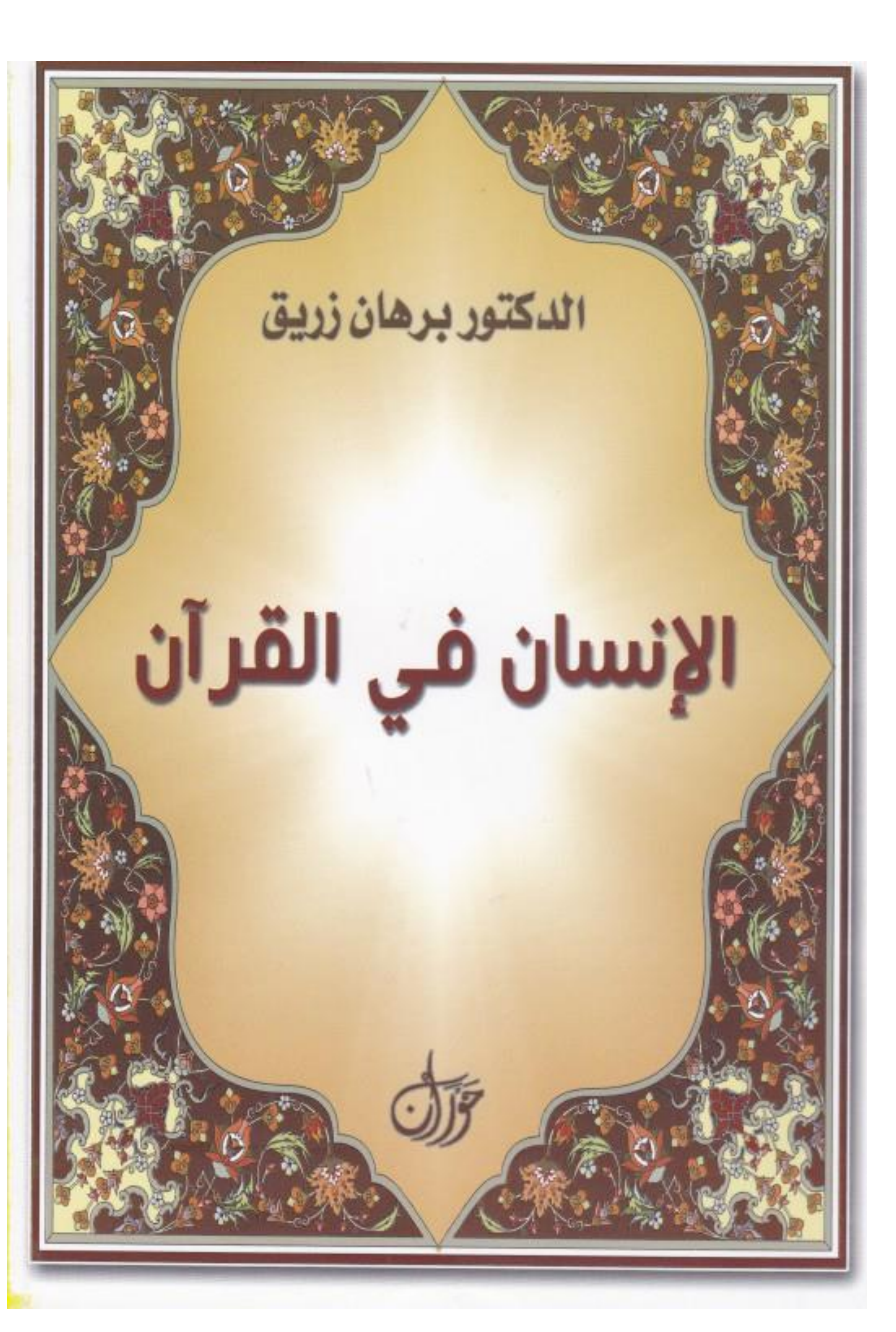

الدكتور برهان زريق
الإنسان في القرآن

الإنسان في القرآن

الكتاب: الإنسان في القرآن

الكاتب: د. برهان زريق

الطبعة الأولى: 2011

دار حوران

للطباعة والنشر والتوزيع

سورية – دمشق – ص.ب: 32105

تلفاكس: 6713079

د. برهان زريق

الإنسان في القرآن

مقدمة عامة

تتطابق- باستثناء بعض الاختلافات- المفاهيم اللاهوتية الأساسية للإسلام مع المفاهيم اللاهوتية اليهودية والمسيحية، وسوف نحصر معالجتنا في هذه الدراسة على المفاهيم اللاهوتية الأهم وهي: الله- عالم- الخليقة- النفس الإنسانية- يوم الحساب، باعتبارها تشكل العناصر الأساسية في نظام العلاقات مع الإنسان.

ولا شك فالله تعالى هو المركز البؤري المركزي النووي في هذا العالم، فهو الخالق- البارئ- المصور- الملك- المهيمن- العزيز- المتكبر-القهار-المذل- الرقيب- القوي- المعين- الحي- المقتدر- المتعال- المستقيم[١].

قال الله تعالى في وصف نفسه:

هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة، هو الرحمن الرحيم هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون، هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى يسبح له ما في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم –الحشر-24.

ويترتب على تفرد الله تعالى، الوحدة المتكاملة لسائر أجزاء الكون من «حيث هو صادر عن الإرادة المطلقة المباشرة له»، فهذه الوحدة لا تفترض التناسق والتعاون بين أجزاء الكون المادية فحسب، وإنما بين أفراد الإنسان أيضاً، بحيث يصبح الأصل في الوجود الاجتماعي هو التعاون والتكامل، بين الجميع، والقول إن الإسلام هو دين التوحيد لا يعني توحيد الله وتوحيد الأديان في دين الله فحسب، وإنما يعني أيضاً الوحدة بين القوى الكونية جميعاً، والوحدة بين العبادة والمعاملة وبين العقيدة والسلوك وبين الروحيات والماديات وبين القيم الاقتصادية والقيم المعنوية، فالوحدة والتعامل والتناسق والاتساق بين كافة موجودات الأكوان باعتبارها صادرة عن مصدر واحد هو إرادة الله تعالى[٢].

---

[١] هذه بعض أسماء الله الحسنى

[٢] أورد هذا النص د. فهمي جدعان: أسس التقدم ص 517، وهو منسوب إلى المرحوم سيد قطب

واستطراداً فالملحدون المجدفون لم يعدموا تمسكهم بمناهج ونظم ومبادئ تدلل بوجهات نظرهم، ويبرز هوستن سميث هذه المناهج في الاختزالية، ومذهب التفكيك

والتبسيط reductionism والنسبية والحتمية[1] detrminisim .

هذا ونشير إلى أن الكلام على جوهر الله وذاته لا طائل منه إذ كم هو الخطأ اللهاث وراء ذلك، وخير ما يفسر هذه الحقيقة قوله تعالى: ليس كمثله شيء.

لقد شاهدت امرأة عجوز طاعنة في السن الجماهير الغفيرة تخرج مودعة جنازة إمام الحرمين، فتساءلت عن السبب فقيل لها هذه جنازة الرجل الذي وضع خمسين حجة في إثبات وجود الله، هنا أجابت العجوز فوراً وهل يحتاج وجود الله تعالى إلى إثبات.

وسئلت عجوز أخرى عن مكان وجود الله فأشارت بيدها إلى السماء وقد سمع الرسول قولها فأقره وقال: هذا هو محض إيمانها.

وبذا تكون الصلة بالله هي الأهم عند الجماهير الإسلامية، وهذا فحوى الإيمان ومغزاه ومرتجاه وأمله ومبتغاه، وقد انتصرت في النهاية على شقشقات اللسان. وأفانين القول عند علماء الكلام وتمسكهم وإغراق الجماهير المسلمة بنظرية واجب الوجود وغيرها.

وفي الحقيقة فهذه الألفاظ والكلمات التي تطلق على الذات الإلهية، هي محاولة للفهم والاقتراب من الحقيقة الإلهية «هذه الحقيقية التي تتراجع دونها الكلمات»، وبالتالي فمحاولة إدراك الله مثل محاولة غرف مياه المحيط بشبكة أو اقتناص الريح بالوهن[2].

«حتى الكلمات لا تستطيع الادعاء بأنها تمكنت من وصف الله لأن المعاني التي نحملها إلى عقولنا تختلف جذرياً عن المعاني التي تنطبق بشكل فعلي على الله، وكما

---

[1] د. هوستن سميث: لماذا الدين ضرورة حتمية ص 114

[2] المرجع السابق ص 103 والوهن حبل من أنشوطة يستعمل لاقتناص الخيل والأبقار

قال سبينواز «إن طبيعة اللّه تشبه الكلمات التي نقولها هنا عنه بقدر ما يشبه الدب الأكبر، الدب الحقيقي»[١].

في الهندوسية يطلع على اللّه أسم ساغونا برهمان أو اللّه المتصف بالصفات تمييزاً له عن إله الفلاسفة الأكثر تجريداً المسمى نيرغونا برهمان، أي اللّه بلا صفات أو المحيط بلا تموج أو ترقرق، في حين أن «ساغونا برهمان» هو ذلك المحيط نفسه، لكن المتشقق بالأمواج المزبدة[٢].

وفي المشروع الإنساني الذي يحققه الإنسان ويشرف عليه اللّه تعالى «إعمار الكون» يتصف اللّه ببعض الصفات القليلة الاستثنائية بالمقارنة مع ما يوصف اللّه الرؤوف الرحيم الرحمن الشغوف إلخ.

هذه الصفات التي لا بد منها في هذا العالم الخاضع لإرادة اللّه تمتزج مع الصفات الأخرى ويبقى المشروع في الحالين خيراً من حيث كونه مهيمناً على الخروج عن طاعة اللّه.

فاللّه يتوب على المذنب ويمهله ويعطيه كل الفرص ما لم يغرغر، فهو إلى جانب كونه جباراً- معين ورحيم لطيف وعطوف ومقتدر ومهيمن وجبار وعزيز.

وإلا فما معنى كونه مهيمناً على الحياة والكون إذا لم يكن جباراً منتقماً يجازي وبصورة عامة لا ندري إذا كان هذا الخلاف بين الفرق الإسلامية -خصوصاً بين المعتزلة والأشاعرة وبين المعطلة والمجسدة-، قد تأثرت من بعيد بهذه النظرية الهندية أم أن المسألة تبقى في حدود تداعي الأفكار وهذا هو الأصح.

وإذا كان لا مجال للخوض في هذا الموضوع، فحسبنا التأكيد على أن اللّه تعالى – إسلامياً- ليس كمثله شيء وإن الصفات التي نطلقها عليه ليست إلا للتفهم والتقريب أو بالأصح هي صفات للّه تعالى، فهو قريب لكن قربه لا يقاس بالامتداد، وهو نور

---

[١] المرجع السابق ص 104-105

[٢] المرجع السابق ص 106

السماء والأرض، ولكن نوره ليس كنورنا «هو أذن الأذن وعقل العقل وكلام الكلام وحياة الحياة وعين العين»[١].

ولو تصفحنا بإمعان أسماء اللّه الحسنى[٢][٣]، لأمكننا أن نستخلص ما يلي:

1-إن اللّه تعالى قادر فاعل مهيمن في هذا العالم والكون، وليس متفرجاً سلبياً مثله كمثل الذي ربط الساعة ثم تركها تدور «اله الفلاسفة».

2-اللّه عالم بما يجري في هذا الكون «وإلا كيف نفترض أنه يعمل دون أن نفترض أنه لا يعلم»[٤].

3-اللّه مسيطر ومحاسب ومكافئ

4-هذا العالم طيب وأخلاق واللّه فضلاً عن كونه مجازياً، فهو رحيم ولطيف والعناية الإلهية تغمرنا بالرحمة والحنان[٥].

هذا وسنقسم أبحاث الكتاب إلى فصلين الأول بمثابة فصل تمهيدي نتكلم فيه على عالم الخليقة ومسألة عالم الغيب والشهادة ومركز الإنسان في الكون وصلته بالكائنات الأخرى، ثم موقفه المتميز، وغير ذلك من المسائل الكونية الأخرى على أن يشمل ذلك الكلام تكوين الإنسان باعتبار أن هذا التكوين يضفي ويخلع خصائصه، وبصفته الفاعل التأسيسي على كافة مواضيع الكتاب.

أما الفصل الثاني من هذا الكتاب فسيكون موضوعه اللّه والإنسان مسجلين ملاحظة وهي أن هذه المواصفة والموقعة للّه تعالى في هذا الفصل لا يعني زحزحة مركز اللّه الوجودي، ويبقى هذا الدور مركزياً ومنهجياً ومتعالياً، وإنما طبيعة الدراسة اقتضت هذه الموقعة ليس إلا.

---

[١] المرجع السابق ص 107

[٢] الموسوعة الإسلامية الميسرة. د. وهبة الزحيلي ورفقاه، دار الفكر، دمشق، بيروت، ط1423،2 ص **615**

[٣] الموسوعة الإسلامية الميسرة. د. وهبة الزحيلي ورفقاه، دار الفكر، دمشق، بيروت، ط1423،2 ص **615**

[٤] الإمام الشيخ محمد عبده: رسالة التوحيد، دار إحياء العلوم، بيروت، ط7، 1992 ص 26

[٥] يرجى الرجوع إلى نظرية اللطف الإلهي عند المعتزلة، انظر عبد المجيد الصغير

الفصل الأول

دائرة الإنسان في ذاته كإنسان

«إنسان الفطرة الصافية السلسبيل»

المبحث الأول

تصور الوجود «ومسألة عالم الغيب والشهادة»

يزخر القرآن الكريم بأوصاف رائعة وغنائية عن عالم الطبيعة، وبالطبع فهذا العالم لا يوصف على أنه انبثق عن الله بعملية تشبه عملية الانبثاق والصدور التي في النصوص الهندوسية، إذ للعالم –حسب مفهوم القرآن– خلقه الله عن إرادة وقصد، وهذه الحقيقة تحمل نتيجتين هامتين: الأولى هي أن عالم المادة عالم حقيقي وهام، وهنا يكمن أحد مصادر العلم الإسلامي الذي ازدهر إبان عصور الظلام الوسطى في أوربا بنحو لم يحصل في أي مكان آخر على وجه الأرض، والنتيجة الثانية هي أنه لما كان الكون صنعه الله كاملاً في خيره وعلمه وقدرته، فالعالم لا بد أن يكون أيضاً خيراً صالحاً، قال تعالى: ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور، ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير –الملك– 4.

فهنا نشاهد الثقة الكاملة بالمظاهر المادية للحياة والجود....

ما هو هذا العالم العظيم الهائل الرائع الساحر؟؟

يقول كار ساجان «معرفاً الكون المادي» cosmos بأنه كل ما يوجد الآن وكل ما كان موجوداً منذ الأزل وما هو موجود إلى الأبد[١].

ويمضي الدكتور هوستن للتعليق على هذا المعنى بالقول: إن الصورة الكلية في العصر الحديث للكون هي الصورة المادية، أو بعبارة أقرب للقبول هي الطبيعة التي تقترن بوجود أمور غير مادية، للأفكار والمشاعر، مع الإصرار على أن مثل هذه الأشياء تعتمد كلياً على المادة، وكلا النمطين من المادية يصبح تقزماً عندما يقارن بالقصور والمفهوم التقليدي الديني للعالم، ومن المهم أن نفهم جيداً أنه لا يوجد أي اكتشاف علمي يفرض المادية أو الطبيعية، كحقيقة علمية فعلية، بل لقد انزلقنا إلى هذه المواقف الميتافيزيقية جداً لأسباب نفسية لا لأسباب منطقية[٢]..

هل يمكن تقديم إحاطة علمية شاملة جامعة مانعة عن العالم: scientific worldview أو لنقل صورة كلية the Big fieture[٣].

أم سنبقى أسيري الكوزمولوجيا العلمية «علم الكون المادي»؟

في جميع الحالات فلنكتف الآن بإلقاء نظرة بسيطة على هذا الكون العظيم الهائل في صورته المادية بعد هذا العرض البسيط لبانوراما الكون...

نستطيع القول إن هنالك ثلاثة نماذج «لتصور الكون» تزداد حدتها بشكل متصاعد:

الأول: خط الاعتدال في عصر ما بعد الحداثة، وقد أشار إلى أننا لا نملك تصوراً كلياً للعالم مجمعاً عليه.

الثاني: نموذج الخط الرئيسي لعصر ما بعد الحداثة الذي يضيف: «لن نملك أبداً أي تصور مجمع عليه للعالم في انجلترا أو في القرن السابع عشر لانجلترا الجديدة، بل ندرك جيداً كم هي ضئيلة وضعيفة قدرة العقل على المعرفة».

---

[١] د.هوستن سميث: لماذا الدين ضرورة حتيمة، ص 30

[٢] المرجع السابق ص 30

[٣] المرجع السابق ص 29

الثالث: هو الخط المتشدد لعصر ما بعد الحداثة الذي يصل بهذا المسار إلى حدود المنطقية عندما يضيف: ونعم التخلص من هذه القضية.

يقول علماء ما بعد الحداثة: إن تصورات العالم تعطي تصوراً واحداً كلياً، مما يجعلها تهمش، وجهات نظر الأقليات، لذا فهي مفاهيم ظالمة من حيث المبدأ[١].

وحسب الرأي الأخير يتحول علم ما وراء الطبيعة إلى الكوزمولوجيا «علم الكون»[٢].

ونتيجة لذلك الاضطراب فهل نرجع إلى نقطة الصفر ونقول مرة ثانية ما هو مفهوم العالم؟؟.

يجيب عن ذلك أصحاب الاتجاه الروحاني بقولهم: لا يوجد تصور كلي للعالم مجمع عليه كالتصور الذي ساد في القرون الوسطى لاسيما إذا أحطنا بهذا التصور بمفهومه الشامل ذي الطابع الإنساني، فهذه الصور الكلية هي زبدة الحكمة البشرية[٣][٤]، وبهذا نستطيع أن نعلن وندلل ونقول: كم هي ضئيلة ومحدودة قدرة العقل، وفي الوقت نفسه ننطلق مع جاك ماريني للتأكيد على «ضعف الروح الميتافيزيقية»، وهذا الضعف يمثل خسارة لا يمكن تقديرها بثمن للنظام العالم العقلي والقضايا الإنسانية[٥][٦]، وفي المقابل فالفلاسفة المعاصرون لم يكن لديهم المزاج الذي يسمح لهم بإصغائهم لذلك التحذير، فقد اختاروا «هدم صرح الميتافيزيقيات الذي اتضح فيه مجرد القبول بإمكانية وجود شيء اسمه ما وراء الطبيعة، يحتاج ذلك لجهد وكفاح كبيرين»[٧].

---

[١] د. هوستن سميث: لماذا الدين ضرورة حتمية ص 31و32

[٢] المرجع السابق ص 30

[٣] د .هوستن سميث: لماذا الدين ضرورة حتمية ص 60

[٤] د .هوستن سميث: لماذا الدين ضرورة حتمية ص 60

[٥] د .هوستن سميث: المرجع السابق ص 69

[٦] د .هوستن سميث: المرجع السابق ص 69

[٧] المرجع السابق: ص 69

وتؤيد آيس موردوك ذلك بقولها : إن الفلسفة الحديثة في روحها فلسفة ضد ميتافيزيقية، وهناك خلط واضح بين الكوزمولوجيا «الكون المادي» والميتافيزيقيا[١].

ونتيجة لذلك، فمعظم المحترفين في الفلسفة وعلم النفس والذكاء الصناعي وعلم الأعصاب وعلم المعرفة وعلم الإدراك يؤمنون بشكل من أشكال المادية،، فهي عندهم الفلسفة الوحيدة التي تتسق مع الرؤية الكونية العلمية المعاصرة[٢].

وفي النهاية نعلن بصراحة عجز وضعف الفلسفة المادية ونظرتها إلى هذا الكون بأنه كون مادي كمي فحسب، فهذه النظرة تقود —وهو ما نحن عليه- إلى الإحساس بالخواء وإلى عدم وجود معنى للحياة والعالم، والشعور بالاغتراب والقلق الذي يغرق القرن العشرين، وبالمقابل فعندما يكون الإيمان بالله تاماً صادقاً فإن طاقات الكون تصب في المؤمن وتمنحه قوة هائلة حيث يدرك أنه ينتمي إلى المطلق وأن المطلق يؤيده ويدعمه.

لا شك فعلم الكون المادي أصبح جزءاً من حياتنا اليومية ومن الهواء الذي نتنفسه، ونحن معنون هنا بعرض تصور بسيط لما حدث في هذا العالم.

أجل لقد حدث قبل حوالى خمسة عشر بليون «مليار» سنة، انفجار عظيم لكرة من المادة كانت مضغوطة بنحو هائل لا يمكن وصفه، فانطلقت مكونات تلك الكرة في رحلة لا تزال مستمرة إلى يومنا هذا، وبدأ يحصل التمايز بين العناصر عندما تحول الهيدروجين إلى العناصر المختلفة للجدول الدوري، وتجمعت الذرات في سحب غازية، وتكثفت النجوم من خيوط اللهب الدائرة حول نفسها، وانبثقت الكواكب من تلك النجوم لتصبح قطرات مصهورة ونبضت ونمت وأصبحت مكسوة بقشرة صخرية صلبة.

وضمن ذلك أصبح كوكبنا الذي نعيش عليه ينمو ويغطي بالمخيطات ويغلف بالغلاف الجوي، ثم بدأت المياه قليلة المعمق «الضحلة»، قبل حوالي ثلاثة بلايين ونصف سنة، تتخمر بمادة الحياة، التي استطاعت أن تحافظ على وسطها الداخلي

---

[١] المرجع السابق: ص 70

[٢] المرجع السابق: ص 70

بفضل نزعة الهيموستازيا Hameostasis «التوازن البدني: نزعة إلى الحفاظ على التوازن بين مختلف العناصر المشكلة لجسم ما»، وتمكنت من التكاثر وإنتاج مثيلاتها، ثم انتشرت بدرة الحياة من المحيطات عبر القارات، وظهر الوعي والعقل، وظهر أجدادنا على مسرح الأرض قبل ملايين من السنين، ومن الصعب تحديد زمن ظهورهم بالضبط، لأن علماء المستحثات يعلنون كل سنة أنهم اكتشفوا مستحثات «تعود بتاريخ ظهور الإنسان إلى ملايين أخرى من السنوات قبل ما تصوره من قبل»[1].

لكن ألا يمكننا أن نقدم جملة انعقادات إلى هذا التصور، عن ذلك القول بأن هذه المادة كانت مضغوطة إلى درجتها مكنتها أن تتابع سيرها طيلة هذه المدة التي تبلغ خمسة عشر بليون سنة إضافية إلى بقية الأسئلة التي يمكن أن توجه إلى تحول القرارات إلى سحب ثم إلى خيوط نجوم .الخ...

ومع أننا لا نملك نفي أو إثبات ذلك، لكن هل لدى هذه الحقيقة العلمية كل الأدلة التي تؤكد ما قلناه مسبقاً.

والحقيقة يمكننا أن نتساءل كيف كانت هذه الكرة الصغيرة والمضغوطة جداً، وكيف ضغطت، وهل ضغطت لحالها.

إضافة إلى الكثير من الأسئلة حول ذلك، وأخيراً فهذا الانفجار في هذه الكرة الذي حدث منذ خمسة عشر مليار سنة لا تزال آثاره تتحرك وتمتد في هذا الكون وما هو إذن هذا الكون وكم هو من العظمة بمكان؟

وفي الحقيقة فالخروج من تلك الجدران والنفق المظلم يتطلب وجود هواء طلق خارج هذه الجدران، والمفهوم التقليدي للعالم يمنحنا هذا الفضاء بشكل غزير، فهذا المفهوم يعطي شعوراً بمسافات طويلة مفتوحة بلا حدود، ويفتح أمام الروح الإنسانية مشاهد لا حد لها يمكنها أن تحلق فيها، فهي مشاهد مفعمة بالسمو في كل أنحائها، والأخرى مهملة، ولكنها تبقى النظير الكيفي للكون الكمي الذي يستكشفه علم الفيزياء.

---

[1] د. هوستن سميث: أديان العالم ص 20

كل إنسـان –إلا مـن كـان خـائـر العزيمـة– سـينتقل إلى هـذا الفضـاء الرحـب فـور إيمانه بوجوده، نعم، العلم الحديث الذي درسونا إياه، يرفض وجوده، ولكن هـذا العلـم لم يستطع أن يمنعنا من المرور بتجارب نشعر أنها قادمة من عالم مختلف[١].

يملك الصوفيون موهبة الإحساس بالأمكنة التي يمكن إحداث شقوق وتصدعات في الغطـاء الخـارجي الصلـب للحيـاة الدنيويـة، ومـن تلـك الشـقوق يتعرضـون لنفحـات عالم الماوراء.

«إشعيا» رأى الرب عالياً مرتفعاً، و «المسيح» انفتحت لـه السـماوات عنـد مـا تعمـد، و «أرجوانا» اطلع بنحو سـري علـى «كريشـنا» في شـكله الكوني المهيـب، وبوذا رأى الكون قد تحـول إلى باقـة مـن الزهـور لحظـة اسـتنارته، و «يوحنـا يـروي في رؤيـاه» كنـت في جزيـرة «بطمس» لأجل كلمة الله، وكنت في حالـة جـذب «اختطفني الـروح»، «شـاول» –في طريقـه إلى دمشـق– رأى نـوراً سـاطعاً فسـقط ليقـوم مكفـوف البصـر، أغسـطينوس سمـع صـوت طفل يقول له: «استعد»، «القديس فرانسيس» سمع صوتاً خارجاً من الصليب.

أغناطيوس جالساً على ضفاف جدول يتأمل جريان الماء فيه[٢].

هل نكذب كل هذه الـرؤى العظيمة الصـادقة مـن كل هـؤلاء الأفـذاذ، بـل ولعمـري هـل نكـذب الصـادق الأمـين محمـد في مسـألة النبـأ العظـيم وعنـدما هـبط عليـه أمـي السماء جبريل.

والحقيقة فالمؤمنون لا يعتبرون العالم المحسوس مستقلاً بذاته، بل مشـتق صـادر عن الله المطلق، هذا المصدر غير منفصل عن العالم، بل الشـيء الوحيـد الـذي ينفصـل عنه هذا المصدر هو الانفصـال!.. ومـع ذلـك فهذا المنبـع والمصـدر منـزه عـن كل قيـود وحـدود العـالم: منــزه عــن الزمــان بدوراتــه المتكــررة الفانيــة، وعــن المكــان بحــدوده وانفصالاته، وعن التناهـي بقيوده الخانقة، لقد اعتبر أسلافنا هذا التمييز بين «السمو على الوجود المادي» transcendence[٣].

---

[١] د. هوستن سميث : المرجع السابق ص 42

[٢] د. هوستن سمث: المرجع السابق ص 42

[٣] د .هوستن سميث: المرجع السابق ص45

عندما نقول أن الإنسان ليس وحده في سفره ومعراجه الروحاني «لأن اللّه معه»، نختزل الحقيقة ونقلل من شأنها، والأمر أكبر من ذلك، إنها شرارة الألوهية نفسها، التي زرعها اللّه في الإنسان، فهي التي تبدأ الرحلة نحو اللّه منذ الخطوة الأولى.

السامي المتعالي هو الذي يبادر في كل مرة: في خلقه للعالم، في تجليه للعالم، في تشكيله للحضارات عبر الوحي والتنزيل، وهو الذي ينزل على الأنبياء ويحرك الحضارات ويؤسس مساراتها، وهو الأرضية التي لا تغلب للأمل الذي يصبغ التصور التقليدي للعالم بالتفاؤل والبشر.

كون اللّه هو الذي يجب أن يبدأ المبادرة إذا أرادة لعودة العالم إليه أن تنجح، أمر بديهي لكل من لديه أدنى نزوع ميتافيزيقي، ذلك لأن الفرق الهائل غير القابل للقياس بين المتناهي واللامتناهي يجعل من السخف تصور أنه في إمكان المتناهي أن يردم هذه الفجوة بينه وبين مصدره ومنبعه، ومن ثم فإذا كان هناك تودد وتقرب من الإنسانية نحو اللّه فإن الواقع أن اللّه نفسه هو العامل الحقيقي في هذا التودد، أي هو المتودد كما هو المتودد إليه في الوقت نفسه[١].

لقد وصف لويس مامغورد التصور العلمي للعالم بأنه غير مؤهل ولا أمل له في الفوز بالمنزل النهائي للإنسان، وما يسلب عنه أهليته لهذا الدور طريقته في سلب العالم الموضوعي من خصائصه وطبيعته الحقيقية ليتركه عالماً غير كفء أو اللامؤهلات qualified بكل ما في العبارة من معنى[٢].

لقد دعا وليم بليك إلى نهوض الروح ضد العقل لإنقاذنا من الرؤية الأحادية لقوم نيوتن، ومن هذا الألم الروحي في الجذور العميقة ذاتها للعقل الحديث[٣][٤]، كل ذلك لتبقى ومضات روحنا فوق رتابة ودكانة وظلامة الوجود المادي للأشياء.

وفي النتيجة يجب تحلية التفاحة والتخلص من حموضتها وصب المناسب من السكر عليها لنجعلها مقبولة، ومن ثم نعيد التوازن «الوسطية والاعتدال والتوافق

---

[١] المرجع السابق ص 45

[٢] د. هوستن سميث: لماذا الدين ضرورة حتمية ص 71

[٣] د. هوستن سميث: المرجع السابق ص79 و 80

[٤] د. هوستنن سميث: المرجع السابق ص 79 و80

والطبيعة والفطرة» للأشياء، وهنا يجب أن تعود «أمة الوسط» إلى الساحة، فتلقي بثقلها ودورها وبصماتها على الأشياء...

ومن جهتنا فلا مفر –حيال عجز العقل– من تعديل النظرة إلى التصور الوجودي للعالم والفصل بين العالم المادي وعالم ما وراء الطبيعة والتأكيد على التصور الإسلامي للعالم بتمييزه عالم الغيب من عالم الشهادة وما يتفرع عن ذلك من التأكيد على الفاعليات الكونية ومخلوقاتها، أي الإيمان بثوابت وجود الملائكة والجان والشيطان حسب الإيمانية الإسلامية، وإن كان لنا رأي –وهو الرأي الإسلامي المحض– في دور هذه الفاعليات ووظيفتها وتأثيرها على الإنسان وفي الوقت نفسه ننفي النظرة الإسلامية المحضة من شوائبها تمكيناً لدور الإنسان ودعماً له في رسالته ومهمته على هذا الكوكب.

البحث الثاني

تصور الوجود لدى الديانات الكبرى

مقدمة

وسنمس الديانات الكبرى في العالم مساً خفيفاً دون أن يكون مخلاً، بمعنى أننا سنتناول المسألة الجوهرية في هذه الديانات، وسنرى أن مسألة الإيمان كانت المسألة الأساسية، وفي قلبها نبتت وانبثقت التصورات والمبادئ الأخرى كالتشريع الأخلاقي والأخلاق والكونيات وغيرها، وكما هو واضح وجلي في الإسلام، حيث سنرى أن مادة الإنسان –وهي موضوع الكتاب- فد أسست وأنبتت في إطار المسألة الجوهرية – الإيمان، ومن هنا نشأت التسمية «الإسلام» نسبة إلى هذه المسألة البؤرية اللباب، أي التسليم بوجود الخالق.

وهذا البحث ينطوي على دراسة الديانات الكبرى الآتية: الهندوسية- البوذية- الكونفوشوسية- الطاوية- اليهودية- لأن هذه الديانات مغمورة إلى حد ما في ثقافتنا، هذا فضلاً عن أن الديانة المسيحية –غير المشمولة بالدراسة- هي جزء متيقن متغلغل ولا يتجزأ من هذه الثقافة في ثقافتنا العربية.

ونكرر ما قلناه سابقاً بأن دراستنا «في هذا البحث» مفتاحية إرهاصية وتوطئية مقارنة مع موضوعنا الأساس، وبذلك فهي فتح يفسح المجال أمام المقارنة بين الإسلام والديانات الأخرى، بحيث تتيح هذه المقارنة تبيان مدى النضج والتفتح والاستواء والازدهار في الرؤية الإسلامية..

فالله في الإسلام –على سبيل المثال- خلق الجن والإنسان ليعبدوه- بالمعنى الواسع للعبارة وهي الطاعة- فهل تصح المقارنة مع الرؤية الهندوسية المدللة بأن هذه المعالم مسرح ليرقص فيه براهما، ومن ثم فما العالم «ليلاً» إلا لعبة الله ولهوه، ومثل

الطفل الذي يلعب وحده، كذلك الله البرهان فهو الراقص الكوني الوحيد الذي رقصته المتكررة، فيض وتدفق مستمران بلا نهاية، وكل العوالم في طاقته الكونية التي لا تعرف التعب والملل[1]

[1] د. هوستن سميث: أديان العالم ص 121

الفرع الأول

الدين في منظور ورؤية الهندوسية

أول ما ندل به ونشير إليه إلى أن «طريق الرغبة» ي الهندوسية بجناحيه: اللذة والنجاح الدنيوي ليس هو الأساس، وإن كانت هذه الديانة لا تحاربهما.

وبيان ذلك أن «كير كغارد» حاول مدة من الزمن سلوك ما أسماه «الحياة الجميلة» التي مبدؤها تحصيل اللذة فحسب، فاكتشف فشلها الجذري، وقد وصف ذلك بكتابه الموسوم بعنوان المرض حتى الموت:sickness into death ، فقال: بحثت عبثاً في بحر اللذة الذي لا مفر له، عن موضع ألقي فيه المرساة، فلم أجد[١].

ما هي الأهداف أو الاهتمامات الأكثر خطورة التي تقدمها الحياة؟

تجيب الهندوسية: إنه طريق الزهد، وكلمة الزهد لها وقع سلبي، واستخدام الهندوسية المتكرر لها أحد العوامل التي جعلت هذا الدين يشتهر بأنه تشاؤمي رافض للحياة.

صحيح أن الدافع للزهد قد يكون اليأس وفقدان الأمل الذي يتجلى بانسحاب النفس الإنسانية من الحياة وذبولها، ولكن الزهد قد يكون أيضاً علامة أوضح على اليقظة والوعي والثقة بوجود دوافع للحياة أرفع وأسمى من الانغماس العابر والشهوات.

[١] د .هوستن سميث: أديان العالم، تعريب سعد رستم، دار الجسور الثقافية، حلب، ط3، 607 ص36

فالزهد الديني عندما لا ينحرف يشبه عمل الرياضي الذي يمتنع أثناء استعداده للمباراة عن كل انغماس في الملذات الجسدية، فالزهد هنا عكس فقدان الأمل بالضبط، فهو البرهان الوحيد الذي يمكن تقديمه على ثقة الحياة بوجود قيم أرفع[١].

ولكن ألا تصبح فكرة الزهد مدمرة إذا ما تغلغلت الجماهير؟ إذ يغدو من الصعب تعيينها وتحديدها وضبطها.

يقول تولستوي: إذ لم يعد الإنسان قادراً على الإيمان بقيمة المتناهي «المحدود»، فسيؤمن باللامتناهي أو سيموت[٢].

والواقع أن الهندوسية، تريد السعادة ولكنها تضيف إلى ذلك حقيقة هامة أخرى، هي أن ما يريده الإنسان ليس تلك الأمور الثلاثة فحسب «اللذة- النجاح الدنيوي- السعادة»، بل هو يريدها بدرجتها اللامحدودة[٣].

وبيان ذلك -أن الأزلي عند الهندوسية- دفن تحت كمية هائلة من اللهو والغفلة والأفكار الخاطئة التي تسيطر على وجودنا السطحي[٤].

روى أن راماكريشنا و لول ألماً عندما رأى صاحبي زورقين يتخاصمان، فاعتبر ذلك أحزان وبلايا العالم، ومن ثم فالاختلافات مردها أمر واحد والحل لذلك هو وجه الله، والأدب الهندي يزخر بالأمثال والأدلة التي تفتح أعيننا على ذلك الوجود المطلق اللامتناهي الذي لا ينضب، الكامن والمخبوء في أعماق الحياة، لكن هل يحول ذلك دون أن نبحث عن فاعليات الحياة الدنيا ومعرفة أسبابها، يقول الإمام محمد عبده: من رفع العلة، فقد رفع العقل، ومن رفع العقل، فقد كفر بالله.

لقد أصبح هذا الموضوع هاجس الهند وشغلها الشاغل فقد طالب شعبها الدين ليس لمجرد زيادة ذخيرته من المعارف والمعلومات، بل طلب الدين كمنهج وطريق يقوده لحالة وكينونة أسمى، فالهندوسي المتدين، هو ذلك الذي يسعى لتحويل طبيعته

---

[١] د. هوستن سميث: أديان العالم ص 40

[٢] د. هوستن سميث: المرجع السابق ص 41

[٣] المرجع السابق ص 46

[٤] د. هوستن سميث: المرجع السابق ص 47

ليصبح إنساناً خارقاً ونوعاً من السوبرمان، وذلك بتحقيق الطبيعة الكاملة للإنسان عن طريق واحد هو اليوغا[١].

قصة اليوغي تعكس ذلك الذي جلس متأملاً على ضفة نهر الغانج فرأى عقرباً وقعت في الماء فمد يده وسحبها خارج الماء فلدغته، بعد لحظات صعدت هذه العقرب ثانية في الماء، فأنقذها ثانية فما كان منها إلا أن لدغته مرة ثانية وتكرر الأمر مرتين أخريين، وعندما سئل اليوغي عن سبب ذلك فأجاب، عمل العقرب اللدغ، وعمل اليوغي الإنقاذ.

ففي نواة وجودنا تتبدى نواة هي وجود ساكن وسليم ورفيع يسمو فوق مناطق نشاط نظام الوعي واللاوعي، بمعزل ومنأى عن كل شيء، غير مكترث بالنزاعات والميول التي تدعم حياتنا، فهذا الوجود الماسي كان مغلفاً بأغلفة الجسم الشخصية بالإضافة إلى أن الطبقات المظلمة الكدرة الكثيفة السميكة والسطحية للنفس غير قادرة للكشف عنه وإظهار صوته[٢].

فاليوغا دعوة واضحة للانسحاب من بانوراما العالم غير المنطقية إلى المناطق السببية العميقة للنفس حيث توضع الأسئلة الحقيقية وأجوبتها، فالعالم الداخلي للإنسان –كما يقول دعاة اليوغا– فيه السر النهائي للغز الحياة، فهو تململ من التداخلات المتواصلة، وليس في العالم الخارجي إلا الثرثرة، وإضاعة الوقت...

يقول الأوبانيشادات: تتجه الحواس نحو العالم الخارجي لذلك يتجه الإنسان إلى ما في الخارج ولا يرى الوجود الباطني إلا ما أندر الإنسان الحكيم الذي يغلق عينيه أمام الأشياء الخارجية ليشاهد مد الإيمان داخله[٣].

الذين استجابوا لهذه المغامرة الروحية سموا ساكني الغابات، فهم كالأوزة أو البجعة ليس لها بيت ثابت بل تتجول وتهاجر وتستوطن أية بحيرة أو عند بئر ماء أو

---

[١] د. هوستن سميث: أديان العالم، ص 54

[٢] Henrich Timmer: the fhilosofhies of India . New york Panthean Books 1951.p303

[٣] بنهاغا فادغينا: فصل 5 الآية / 24

فضاء الماء اللامتناهي الذي لا حدود له، وثمرة كل ذلك القديسون المتسولون إلى درجة الاستغناء عن أي لباس والتجول ببدن عار مكتفي بلباس السلام[1].

[1] د. هوستن سميث: المرجع السابق ص95

الفرع الثاني

البوذية

جاءت البوذية كرد فعل للمفاسد والانحرافات الهندوسية، فهي بروتستانتية هندية.

وفي الحقيقة لقد أخذت البوذية حيويتها الأساسية من الهندوسية، لكنها ارتدت إلى الوراء، بعد أن عمت وطمت[١].

تبدأ البوذية بإنسان، وعندما هزت رسالته الهند وألهبتها، صار الملوك أنفسهم ينحنون أمامه، وصار الناس يأتونه، كما كانوا يأتون عيسى المسيح ليسألوه: من أنت؟[٢].

كم من الشخصيات أثارت حول نفسها مثل هذا السؤال، فهو ليس سؤال من أنت؟؟ الذي يستفسر عن اسم ونسب الشخص، بل ما أنت؟؟ إي إلى أي رتبة من الوجود تنتمي وأي نوع تمثل؟؟ وطبعاً لم يكن قيصر من تلك الشخصيات، ولا نابليون، ولا حتى سقراط.

عندما كان الناس يبدون حيرتهم هذه ويسألون بوذا هل أنت إله؟ هل أنت ملاك؟

يقول: لا، قالوا إذن ما أنت؟ فأجاب: أنا المستيقظ.

لن نتعرض للوقائع التاريخية لحياة بوذا، فتلك أدخل بالتاريخ، لذلك فسنعرج فجأة على مضمون ما جاء به بوذا، تلك الحكمة المتجسدة التي جمعت بين برودة الأعصاب «أي الهدوء والعقلانية وعدم الانفعال من وجهة، وبين حرارة العاطفة «شدة الحنان والعطف والمودة»[٣].

---

[١] د. هوستن سميث: أديان العالم ص 150

[٢] عبد الرؤوف شلبي: دار الشروق، بيروت، القاهرة،ط2، 1983

[٣] د. هوستن سميث: أديان العالم ص 144

لقد اتسمت البوذية بالنقاط الآتية:

1-لقد دعا بوذا إلى دين خال من السلطة «المرجعية الدينية»، وكان هجومه عليها ذا حدين، فقد أراد، من جهة، أن يحطم السيطرة الاحتكارية للبراهمة على العلوم الدينية.

وفي هذا الصدد يقول: «ليس عند التاثاغاتا[١] شيء اسمه القبضة المغلقة للمعلم» ومن ثم فقد أكد: «لم أكتم عنكم أي شيء»[٢].

وذا كان هجومه الأول قد استهدف مؤسسة طبقة البراهمة «رجال الدين في الهندوسية»، فإن هجومه الثاني وجه نحو الأفراد، هكذا ألقى بوذا على عاتق كل فرد مهمة القيام بمسيرته وبحثه الديني بنفسه، وقال في هذا الصدد: «لا تقبلوا ما تسمعوه روايةً، لا تقبلوا التراث والسنن«السابقة»، لا تقبلوا بياناً أو معرفة لمجرد أنها موجودة في كتبنا، ولا لمجرد كونها تنطبق مع عقيدتنا، ولا حتى لكونها من كلام أستاذكم... كونوا بأنفسكم مصابيح منيرة لأنفسكم.. الذين «سواء الآن أو بعد موتي» يعتمدون على أنفسهم فقط ولا يتطلعون لمساعدة أي أحد آخر غير أنفسهم، هم الذين سيصلون إلى الذروة العليا لقيمة الحقيقة»[٣].

2-نادى بوذا بدين خال من الطقوس، وسخر مراراً من الطقوس والشعائر الدقيقة والمفصلة التافهة الموسوسة في العبادات البرهمانية، ومن الصولات المتكررة للآلهة العاجزة التي لا عون يرتجى منها، فهي زخارف وإجراءات معقدة لا علاقة لها أصلاً بالمهمة العملية الشاقة لتضعيف الأنانية وتصغيرها، بل تكبل وتقيد روح الإنسان.

3-نادى بوذا بدين مجرد من التأملات والتخمينات العقلية المحضة، وهناك دلائل تؤكد أنه كان بإمكانه أن يكون أحد أعظم ميتافيزيقي العالم، رفض بصراحة تامة أن يناقش المسائل فوق الطبيعة «ميتافيزيقيات»، فلقد قال أحد تلامذته: «هل العالم أزلي أم غير أزلي؟ وهل هو متناه أم غير متناه؟ هل الروح نفس الجسد أم غيره؟

---

[١] لقب من ألقاب بوذا والذي يعني: الواصل أو الفائز بالحقيقة

[٢] David Marlowfta ،B.F.suzuki: Mahayune Budhism،2لندن ص

[٣] د. هوستن سميث: أديان العالم ص 155

وهل البوذا موجود بعد موته أم غير موجود؟ كل هذه الأمور لم يشرحها لي السيد، وما لم يشرحه لي السيد فإنه لا يهمني ولا يسرني ولا يناسبني».

لقد واصل بوذا «صمته السامي»، حول ذلك وكانت حجته بسيطة وواضحة «إن التطلع والحرص على معرفة مثل هذه القضايا لا يخدم التنوير»[1].

لم يكن ليدع قطيعه «خرافه» ينحرفون عن طريق المجاهدة والعمل الصعب الشاق، ليتجهوا، بدلاً منه للمراعي السائغة المشتهاة للنفس أي إلى الأبحاث والتأملات العقلية عديمة الفائدة، ويوضح مثاله الشهير عن السهم، الذي لوث بشدة بسم زعاف، هذه النقطة تماماً:

«تشبه هذه القضية قضية إنسان جرح بواسطة سهم لوث بالسم، فهرع أصدقاؤه وعشيرته وأقرباؤه يبحثون عن طبيب جراح ليعالجه وينقذه من الموت، فإذا به يقول لهم، لن أدع هذا السهم يسحب من جسمي قبل أن أعرف من الذي رماني به؟ هل هو من طبقة المحاربين أمن من البراهمة أم من الزارعين أم من الطبقة الدنيا؟.. أو يقول: لن أدع السهم يسحب من جسمي قبل أن أعرف ما اسم عائلة الرامي وهل هو شخص طويل أم قصير أم متوسط القامة؟ وهل هو أسود أم أسمر أم اصفر؟ وهل جاء من هذه القرية أو المدينة أو الضاحية أم من تلك؟ أو حتى أعرف هل كان القوس الذي رميت به، مصنوعاً من الجلد أمن من نبتة الكوداندا؟ وهل كان وتره من نبتة بقلة الخطاطيف أمن من ليف الخيزران أم من العنب أم من شجرة حليب جوز الهند؟ أو حتى أعرف هل كانت قصبة «جذع» رمح السهم من نبتة برية أو نبتة مزورعة، أو حتى أعرف هل كان ريش السهم مأخوذاً من جناح نسر أم من مالك الحزين أم من صقر أم من طاووس؟ أو حتى أعرف فيما إذا كان السهم قد لف بوتر ثور أو جاموس أو... أو قرد؟ أو حتى أعرف هل كان السهم سهماً عادياً أم سهم موسى الحلاقة أم سنا لعجل؟

يقول بوذا لقد شرحت الألم، وسبب الألم، وما هو الذي يقضي على الألم ويحطمه، وما هي السبيل التي تؤدي إلى القضاء على الآلام وتحطيمها نهائياً، لأن

---

[1] د. هوستن سميث: أديان العالم ص 156

هذا هو الشيء المفيد، فيا أتباعي ومريدي، ما لم أشرحه، اعتبروه غير مشروح، وما شرحته اعتبروه مشروحاً وكفى»[1].

4-لقد نادى بوذا بدين خال من التقليد الموروث Tradition، صحيح أنه، هو نفسه، وقف بثبات منفرج الساقين فوق قمم الماضي، وأن بصيرته كانت ممتدة إلى ابعد وأوسع مكان بفضل المرتفعات التي رفعته إليها تلك القمم، إلا أنه كان مقتنعاً أن الغالبية العظمى من معاصريه لم يكونوا على القمة بل كانوا تحتها، وبالتالي سمحوا للماضي أن يدفنهم، لأجل هذا شجع أتباعه على التغلب من حمل أعباء الماضي والانعتاق من أثقاله: «لا تهتدوا بما مسلم إليكم، ولا بمرجعيته وحجية تعاليمكم التقليدية التراثية.

عندما تشعرون بأنفسكم أن هذه التعاليم غير جيدة، وترون أنها عندما تطبق عملياً تؤدي للضياع والآلام، فارفضوها «دون تردد» ».

أحد أهم مظاهر خصومته للأساليب التقليدية القديمة المهجورة، هو قراره ترك استخدام اللغة السنسكريتية وإعطاء تعاليمه بلغة قومه العامية، وهذا يذكرنا بقرار مارتن لوثر ترجمة الكتاب المقدس من اللاتينية إلى لغة شعبه الألمانية.

5-نادى بوذا كذلك بدين يعتمد على الجهد الذاتي، أجل لقد أشرنا إلى روح التثبط ووهن العزيمة والهزيمة واليأس التي سادت الهند في عصر بوذا فقد تقبل الكثيرون دورة الولادة وعودة الولادة على أنها دورة لا نهاية لها فقد روضوا أنفسهم على الاستسلام للمفهوم الذي رعاه البراهمة والقاضي بأن هذه العملية ستأخذ آلاف الحيوات «ج-حياة»، من خلال عملهم المضني والتحرر والانعتاق لا يمكن بلوغه إلا انطلاقاً من طبقة البراهمة.

ويقول في هذا الصدد: «هذا هو طريق انتهاء الألم، امش عليه»، بل أكثر من ذلك، رأى أن على كل فرد أن يمشي على هذا الطريق بنفسه ومن خلال طاقته ومبادرته الذاتية المحضة قال: «أولئك الذين يعتمدون على أنفسهم فقط، ولا يتطلعون لمعونة ومساعدة، أي أحد سوى أنفسهم، هم الذي سيصلون لأعلى قمة»[2].

[1] د. هوستن سميث: المرجع السابق ص 157

[2] د. هوستين سميث: المرجع السابق ص 78

وقال: «عندما أرحل لا تتعبوا أنفسكم بالدعاء والصلاة لي، لأنني عندما أرحل، أكون قد رحلت فعلاً، عمل بوذا يقتصر على بيان طريق: أعمل لأجل خلاصك بكل جد واجتهاد».

ولم يطق بوذا تحمل فكرة أن «البراهمة هم المؤهلون للوصول لمرتبة الاستنارة»، بل كان يؤكد لأتباعه: «أياً كانت طبقتك، يمكن الوصول إليها في نفس مدة حياتك هذه» «دع رجلاً ذكياً، شريفاً، صادقاً، أميناً، مخلصاً، مستقيماً يأتي إلي، وسوف أعلمه..» وإذا طبق عملياً، وبالضبط ما تعلمه، فإنه سيصل للمعرفة بنفسه، وسيدرك هذا الدين السامي والهدف الأعلى».

6-نادى بوذا بدين مجرد من الخوارق والأمور فوق الطبيعة، وأدان جميع أشكال العرافة والكهانة والنبوءة والرجم بالغيب معتبراً إياها فنوناً رخيصة، ورفض أن يسمح لأتباعه من الرهبان حتى بمجرد التفكير بامتلاك أي شكل من أشكال القوة فوق البشرية.

«بهذا تعلمون أن كل من يحاول أن يصنع معجزة وأمراً خارقاً، ليس من تلاميذي».

لأن الانجذاب نحو ما فوق الطبيعي، والاعتماد عليه، بمثابة جذب نحو الطرق المختصرة والأجوبة السهلة والحلول البسيطة التي لا تفيد إلا في حرف انتباه الإنسان عن المهمة العملية الصعبة للتقدم والرقي الذاتي. «لأنني رأيت الخطر في ممارسة الأعاجيب والخوارق الصوفية، لذلك أشمئز منها وأمقتها وأشعر بالخجل منها».

هل كان دين بوذا –الذي عرفناه أنه كان بدون سلطة روحية مرجعية وبدون طقوس وشعائر، وبدون عقائد ولاهوت، وبدون تقليد تراثي، وبدون الاعتماد على تفضل ونعمة إلهية، وبدون خوارق فوق طبيعية– ديناً بدون «الله» أيضاً؟ سؤال ذو أهمية أساسية وجعل طوال ما كان بوذا حياً يقود دينه بنفسه، كانت المستلزمات والأجهزة التقليدية للدين في منحى عن دينه، لكنها عادت إلى دينه، بعد وفاته ببراعة

وبهلوانية، وبأشد ما يكون من إفراط وعنف، لكن البوذية الأصلية تقدم لنا مثلاً وشاهداً، لا يقدر بثمن على دين فريد من نوعه[١].

ذلك لأن كل شاهد جديد على الأشكال التي يمكن أن يتخذها الدين، يعزز ويعمق أكثر، فهمنا لحقيقة جوهر وماهية الدين.

تقدير وتقويم البوذية

هل نقول إن الهندوسية اختلت فيها معادلة التوازن واضطرب بين أجزائها نسق الفاعلية، فإذا بعضها يعلو ويفور وإذا الآخر «الدنيوي» ينكمش ويغور، وإذا بنا نسمع أن قطعان البقر تتسرب إلى المحلات التجارية العامة دون أن يمنعها أحد، الأمر نفسه بالنسبة لبعض الأفراد يهاجمون من قبل البعوض دون أن يتحرك بهم ساكن.

من المفروض بالبانوراما أو اللوحة الدينية أن تكون نسقاً تتواشج فيه القدرات والعناصر لا مجرد أمشاج متنافرة لا يربط بينها أي رابط، فهل إن عدم الاستواء في فعالية واحدة بين المادي والروحي، هو وراء انكفاء الهند وراء قارتها، وعدم خروجها للعالم في تطلع ووثوب نحو الحياة، وهل سدت وجسرت البوذية هذا النقص؟؟.

وفي النهاية –ومع خوفنا بأن اختصارنا الشديد للبوذية قد يكون مخلاً ولياً للظاهرة– فإن عجلة البوذية تعود إلى البداية لتشكل دائرة كاملة، فالدين الذي بدأ كثورة، ضد الطقوس، وضد التخمينات الذهنية، وضد الاعتماد على نفحة إلهية واحدة وضد القوى الخارقة للطبيعة، انتهى بالرجوع إلى كل هذه الأمور مرة ثانية[٢].

إذن فلنعرج إلى صفحة ثالثة هي الكونفوشية.

---

[١] د. هوستن سميث: المرجع السابق ص 129

[٢] د. هوستن سميث: أديان العالم ص 201

الفرع الثالث

الكونفوشية

يمكن القول بأن الغاية من دعوة كونفوشيوس هي إعادة تنظيم المجتمع بشكل كامل وشامل...

والواقع أن مفتاح الوصول إلى سر قوة تأثير كونفوشيوس تكمن في النظر إلى حياته وتعاليمه على خلفية المشكلة التي واجهها مجتمعه الصيني، وهي الفوضى الاجتماعية والتي تفاقمت إلى درجة لا حد لها حتى كان المحاربون يقتلون أسراهم جميعاً في إعدامات جماعية، وحيال ذلك فهل يمكن أن يكون جواب ذلك إلا التماسك الاجتماعي[١].

لقد كانت الأعراف –التي تحطمت بالحروب السالفة الذكر- تهجس بتحقيق ذلك الترابط الاجتماعي اللازم لحفظ المجتمع، وقد وصلتنا شواهد حية على قوة تلك الأعراف في قضية سجلها أحد المؤرخين الصينيين مآلها أن امرأة نبيلة احترقت في قصرها حتى الموت، رافضة أن تنتهك العرف الذي يمنع مغادرة البيت دون وصيفة[٢].

لقد بدأ الملاط القديم الذي كان يؤلف بين أفراد المجتمع الصيني ينقطع وينقشر، فماذا كان هاجس الحكيم كونفوشيوس .

لقد رفض استخدام القوة باعتبارها حلاً سطحياً فظاً تعوزه الرقة، فالقوة يمكنها أن تضع الحدود لتعاملات الناس، لكنها ستكون فجة بشعة إذا حكمت تبادلاتهم اليومية، وتعاملاتهم مع بعضهم وجهاً لوجه.

---

[١] د. هوستن سميث: أديان العالم ص 244، 247، 248، 249

[٢] د. هوستن سميث: أديان العالم ص 215

أمـا بالنسـبة إلى اعتمـاد «المـوهيين» Mohists علـى الحـب فحسـب، فـإن كونفوشيوس يتفق مع الواقعيين في رفضهم لذلك باعتباره فكرة مثالية طوباوية، وقد شهد أ.س جراهام A.C.Graham لكونفوشيوس بالحسم والتوفيق في هذه النقطة عنـدما لاحـظ أن «الموهيـة» Mohism كانـت غريبـة لا علـى تفكـير كونفوشـيوس فحسب، بل على كل الحضارة الصينية[1].

لقد أخذ كونفوشيوس يؤكد ويصر على أن للحب مكانه الهام جداً في الحياة، لكنه يجب أن يكون مدعوماً من قبل المؤسسات الاجتماعية والأخلاقيات الجماعية، فالعزف على قيثارة الحب لوحدها يماثل من يوصي بالغايات دون المطالبة بالوسائل التي تكمن من تحقيقها.

لقد اعتبر كونفوشيوس كلا من الواقعيين والموهيين مخطئاً، لكن في اتجاهين متعاكسين إذ اعتقد الواقعيون أن الحكومات يمكن أن تؤسس السلام والانسجام من خلال القوانين وإعمال القوة التي هي مجالها، في حين ذهب الموهيين Mohists إلى الطرف المقابل تماماً، فافترضوا أن الالتزام الشخصي يمكن أن ينجز المهمة، وكلا الفريقين أغفل حقيقة أن الظروف والعلاقات المختلفة تدعو لمشاعر مختلفة وتبرر مشروعية ردود فعل مختلفة.

إذن فما هو الحل لتلك المسألة العويصة التي تتخطفها وتنقاد منها المصالح والقوى؟

الجواب والحل يكمن في الطبيعة الثانية تصنع على صورة ما يعيش الناس لأجله وما يجب أن يصبحوا، فمنها يمكن أن يأتي الحل للإنسان بعد السيطرة عليها وتوجيهها لطبيعته البدائية الأولى، والتعامل معها على أنها ليست هي التي تمثل حقيقته النهائية، عندئذ لا تعود قواعد الانضباط والضرورات والنظم والقيود اللازمة للحياة المتحضرة غريبة أو أجنبية عليه، أو مفروضة عليه من الخارج، بل تصبح نابعةً من ذاته ومن أولويات طبيعته الداخلية.

---

[1] open court. 1989.p.43.#، fasalle،A.gC. graham: Disputes of the too

لقد نظر كونفوشيوس إلى النفس الإنسانية كعقدة «في شبكة» وليس ككيان مستقل، فهي نقطة التقاء تلتقي عندها الحيوات، فهي تشبه في هذا شقائق النعمان البحرية التي ليست أكثر من شبكة يتم من خلالها غسل المد والتيارات تاركة ترسبات تشكل كل مكونات شقائق النعمان هذه.

وعلى الرغم من أن هذه الصورة دقيقة إلا أنها سلبية جداً، لذا من الأفضل أن ننتقل من التيارات البحرية إلى التيارات الهوائية التي يتعرض لها النسر وهو يطير في الهواء.

تهاجم هذه التيارات النسر، إلا أنه يستخدمها لضبط ارتفاعه، عن طريق معايرة ميل أجنحته.

إن حياتنا الإنسانية في حركة دائمة مثل النسر في طيرانه، ولكن في حالة الحياة تكون العلاقات الإنسانية المتبادلة هي الجو الذي من خلاله تشق الحياة طريقها.

إن المشروع الكونفوشي، هو السيطرة على فن ضبط الأجنحة لأجل الصعود نحو الهدف الصعب القاسي –لكنه بنفس الوقت القابل الوصول- ألا وهو الكمال الإنساني، أو حسبما يردده كونفوشيوس: الصعود نحو هدف أن يصبح الإنسان أكثر كمالاً في إنسانيته.

وإذا أردنا أن نفهم البعد الكلي للكونفوشية كدين، نلاحظ أنها نقلت انتباه الشعب من السماء إلى الأرض دون إسقاط السماء كلياً..

أجل لقد احتدم الجدل حول من تكون له الأولوية، وهل هي حاجات أهل الدنيا الأحياء، أم حاجات الذين لهم علاقة بعالم الروح من خلال تقديم القرابين؟

لقد كان جواب كونفوشيوس: «وإن كانت الأرواح ينبغي أن لا تبقى مهملة، إلا أن الناس من أهل الدنيا لهم الأولوية ويأتون في المرتبة الأولى».

كان الاتجاه نحو الاهتمام بالدنيا ونحو الاهتمامات العملية –التي عرف بها الصينيون فيما بعد- يسير بخطوات متقدمة نحو الأمام، وقد كان لكونفوشيوس دور كبير في بلورة هذا الاتجاه، يقول «جون ديوي»John Dewey: «أنا لا أقول إن

«المجتمع» كما نعرفه هو كل شيء، ولكنني أقترح بكل تأكيد أنه أوسع وأغنى مظهر لكل ما هو في متناول ملاحظتنا»

يتفق كونفوشيوس مع هذه الفكرة، فقد كانت فلسفته مزيجاً من الفطرة البديهية السليمة والحكمة العملية، فهل لم تكن تحتوي على أي عمق من التفكير الميتافيزيقي «ما وراء الطبيعة»، ولا على تحليقات تخمينية ذهنية، ولا نداءات مثيرة للروح ومهيجة لها نحو التقوى الكونية، فهو «لم يتحدث عن الأرواح» وإنما كان يردد: «اسمع كثيراً، ودع جانباً كل ما هو مشكوك به، وتكلم بحذر فيما يتعلق بالبقية، شاهد كثيراً واترك جانباً ما لا يكون معناه واضحاً، وتصرف بحذر فيما يتعلق بالبقية».

وتبعاً لذلك كان كونفوشيوس كلما سئل عن القضايا التي تتعلق بذلك العالم، كان يسحب بؤرة الاهتمام نحو الكائنات البشرية، فعندما سئل عن خدمة أرواح الموتى أجاب: «إنكم غير قادرين حتى على خدمة الناس فكيف يمكنكم من خدمة الأرواح»، ولما سئل عن الموت نفسه أجاب: «أنتم لا تفهمون حتى الحياة، فكيف تفهمون الموت؟».

لم يفعل كونفوشيوس شيئاً لإيقاف عبادة الأسلاف بحد ذاتها، فلم ينكر وجود أرواح الموتى، بل على العكس نصح بالتعامل معها «كما لو أنها كانت موجودة فعلاً»، وفي الوقت نفسه كان تأكيده الخاص موجهاً نحو العائلة الحية..

فواجبات الأعضاء الحاليين للعائلة تجاه بعضهم البعض أهم من الواجبات تجاه الأعضاء الذين رحلوا من الحياة.

إن المدى البعيد الذي نقل إليه كونفوشيوس الاهتمام من السماء إلى الأرض لا ينبغي أن يقودنا للتفكير بأنه فصل السماء عن الأرض كلياً، فهو لم ينكر الخطوط العريضة الرئيسة للرؤية الكونية السائدة في عصره، والتي تتكون من السماء والأرض، أي من الزوج الخلاق المقدس، الذي نصفه طبيعي «جسمي» ونصفه الآخر، فوق طبيعي، والذي يحكمه جميعاً: ال «مشانغ تهي»SHANGTI الأعلى.

وفي حين كان لكونفوشيوس تحفظاته على شؤون ما وراء الطبيعة، إلا أنه لم يكن ينكرها كلياً، فقد كان يرى أن هناك في مكان ما في هذا الكون طاقة أو قدرة في جانب الحق، وكان نشر الفضيلة والاستقامة، طلباً كونياً، لذا كانت «إرادة السماء» هي

أول شيء يجب على الإنسان ال «تشون تسو» chun izu «الإنسان الرشيد الناضج» أن يحترمه.

لقد آمن كونفوشيوس أن هناك قوة انتدبته لنشر تعاليمه، في أثناء «رحلته الطويلة»، عندما هاجمه مرة أهالي بلدة «كوانغ» Kwang، طمأن أتباعه قائلاً: «إن السماء عينتني لتعليم هذه العقيدة، وطالما كنت أقوم بذلك فماذا يمكن لأهالي «كوانغ» أن يفعلوا بي؟».

وعندما شعر أن شعبه أهمله ولم يهتم بأفكاره، واسى نفسه قائلاً: «هناك السماء تعرفني».

أحد أكثر الأقوال الدينية المقتبسة في كل العصور جاء من قلمه الذي كتب: « الذي يهين الآلهة لا يكون له أحد يصلي إليه ويدعوه».

إن هذا اللاهوت «الاعتقاد بالله» المتحفظ والضعيف إلى حد ما، يمكننا من فهم لماذا أمكن للعلماء الكونفوشيين المعاصرين أن يكتبوا: «إن المثل الأعلى في الكونفوشيو هو «وحدة الإنسان والسماء»، مضيفين أنه في عقيدة الوسط تم وصف ذلك المثل الأعلى كإنسان يشكل مع السماء والأرض ثالوثاً مقدساً».

فإذا جعلنا هذه الوحدة أو الثالوث، الهدف والكمال النهائي للمشروع الكونفوشي، أمكننا أن نتقدم لنصل لخطواته.

لقد قلنا إن المشروع هو أن يصبح الإنسان كاملاً في إنسانيته، بما يشمل الصعود والتسامي بنحو متعاقب: فوق الأنانية الذاتية، ثم فوق محاباة الأقارب، ثم فوق ضيق الأفق المحلي، ثم فوق التعصب للقوم والعرق ثم فوق التعصب القومي الشوفيني، والآن يجب أن نضيف التسامي الأخير وهو التسامي فوق الإنسانية المنعزلة عن السماء والمكتفية بذاتها[1].

هناك «الوين» Wen أي قناعة كونفوشيوس أن التعليم والفنون ليست مجرد تلميع سطحي لكنها طاقات تحول المجتمعات والقلب الإنساني، وقد شرفت الصين

---

[1] د. هوستن سميث: أديان العالم ص 286

قناعتها هذه، فوضعت طبقة «البيروقراطيين –العلماء» على قمة الهرم الاجتماعي ووضعت الجنود في القاع.

أنتجت تلك العناصر الفنية لل «وين» wen، عند دمجها بفن الحياة ذاتها في الكونفوشية، ثقافة ذات نكهة خاصة بها إنها مزيج من اللطافة والتألق والذوق الجميل.

لقد مدت الصينيين بالقدرة على الاستيعاب والتمثل، وكانت في قمة ذروتها لا تبارى ولا نظير لها[1].

لكن ماذا بالنسبة للتكنولوجيا الاجتماعية في الكونفوشيوسية؟

تزودنا إحصائية واحدة بمعلومات عن هذه التكنولوجيا الاجتماعية، ففي عام 1980 أخذ العمال اليابانيون معدل 1 و 5 يوما فقط من أيام عطلهم السنوية التي تبلغ 12 يوماً لأنهم، حسب روايتهم الخاصة: « كانت العطل الكثيرة ستفرض أعباء ثقيلة على زملائهم!..».

أما بالنسبة إلى التقرير الذي تلا ذلك فهو ما يلي:

الساعة السادسة صباحاً في يوم من أيام الربيع، يقف أمام المحطة الرئيسة والمركزية في مدينة «كيوتو» Kioto ستة رجال ضمن حلقة وهم يغنون.

يلبسون جميعاً قمصاناً بيضاء ويضعون أربطة عنق سوداء، ويلبسون سراويل سوداء وأحذية سوداء تلمع.

ويقرأ أحدهم تعهداً يؤكد فيه نيتهم على خدمة زبائنهم، وخدمة شركتهم، وخدمة مدينتهم كيوتو، وخدمة اليابان وخدمة العالم، إنهم سائقو سيارة أجرة «تاكسي» يبدؤون عملهم حسب العادة.

وفيما يلي تقرير آخر من «كيوتو» لا يرتبط بقضية الإنتاج، ولكنه يشير للكياسة التي اشتهر بها الشرقيون: «في الفوضى الإعصارية للازدحام المروري لكيوتو، يحدث

---

[1] د. هوستن سميث: أديان العالم ص 293

اصطدام بين سيارتين يؤدي لقشط مصدة كل منهما، كلا السائقين يقفزان من سيارته لينحني كل منهما أمام الآخر معتذراً منه بشدة عن إهماله الذي أدى إلى هذا الحادث»، وهذه الحوادث التي ذكرناها هي من بقايا الروح الكونفوشية التي لا تزال موجودة حتى اليوم[١].

---

[١] د. هوستن سميث: أديان العالم ص 295

الفرع الرابع

الطاوية

ما هي الدلالات اللغوية والمفهومية لهذه الكلمة؟

الكلمة المذكورة لها ثلاث معان:

-أولاً: «طاو» تعني طريق الحقيقة المطلقة، وهذا الطاو لا يمكن إدراكه ولا حتى فهمه بشكل واضح، لأنه أوسع من أن يتمكن العقل البشري أن يحيط به.

يعلن الـ «طاوتي تشينغ» في السطر الأول منه أن الكلمات التي تتحدث عنه ليست مساوية له: «الطاو الذي يمكن التكلم عنه ليس هو الطاو الحقيقي»، ومع ذلك فإن هذا الطاو الذي يفوق الوصف والمتعالي هو أساس كل وصف، إنه فوق كل شيء، وخلف كل شيء، وتحت كل شيء، والرحم التي انبثقت منها وتعود إليها كل حياة.

اعترت مؤلف كتاب «طاوتي تشينغ» الخشية والرهبة من عظمة وجلال هذا الطاو المكتنف بالأسرار فانفجر في المدائح المتكررة له، ولا غرو فقد واجهته فكرة الطاو الأولية هذه بالسر الأساسي للحياة ولغز كل الألغاز:

«كم هو واضح! كم هو هادئ! إنه بالضرورة موجود دائم منذ الأزل»، «لا شك أن طاو أكبر من كل الأشياء الكبيرة»، ومع هذا لا يمكن إنكاره انه يفوق الوصف[1].

-ثانياً: رغم أن «طاو» فكرة فائقة بنحو مطلق إلا أنها باطنية ذاتية أيضاً، وبهذا المعنى الثاني فإن طاو هو منهج الكون، النظام، الإيقاع، القوة المحركة في كل الطبيعة، المبدأ الأمر خلف كل حياة، إنه خلف الحياة، ولكنه في وسط كل حياة أيضاً، لأنه عندما يدخل طاو هذه الصيغة الثانية فإنه «يأخذ لحماً» ويعلم كل الأشياء، و «يكيف

---

[1] د. هوستن سميث: أديان العالم ص 303

جوهره الحيوي، ويوضح كما له وملأه المتعدد «المضاعف»، ويخضع رونقه اللامع ويأخذ شكل التراب»، وبما أنه أساساً روح محضة وليس مادة لذا فهو لا ينفد، وكلما سحب منه كلما تدفق أكثر، لأنه «ذلك النبع الذي لا ينضب»، كما قال «أفلوطين» عن الواحد الخاص به، وهناك علامات على حتميته، لأنه عندما يأتي الخريف «لن توفر أي ورقة شجرة بسبب جماله ولا أي زهرة بسبب أريجها».

بيد أنه، في النهاية، حميد لطيف فهو ليس بالقاسي بل رحيم، وليس متردداً بل متدفق دون توقف، إنه كريم بلا حدود وبنحو مطلق، ولأنه يمنح كل شيء الحياة، يمكن أن نسميه «أم العالم»، ففي هذا الشكل الثاني، نشابه طاو، كوكيل أو ممثل للطبيعة، «قوة الحياة الدافعة» lan vitale الخاصة بـ«برجسون» Bergson، ويشابه كمنظم للطبيعة، مجموعة قوانين «لكس آيتيرنا» lex aeterna للغرب الكلاسيكي، «أي القانون الأزلي الذي ينظم بناء العالم».

ويمكن أن يكون «جورج رومانس» زميل «تشارلز داروين» قد تحدث عنه عندما أحال إلى «المبدأ المكمل للكل، روح الكون، الذاتي الكامن بدون وسيلة «أداة»، الذي يتدفق تدفقاً هادفاً».

أما في معناه الثالث، فإن كلمة «طاو» تحيل إلى «منهج الحياة الإنسانية عندما تنطبق مع طاو الكون كما تم وصفه للتو»[1].

لقد ترجمت عبارة «طاوتي تشينغ» Tao te ching – اسم النص الأساسي للطاوية بـ «الطريق وقوته»، وكما رأينا، يمكن أن تفسر الكلمة الأولى من ذلك الاسم ذي الكلمات الثلاث، أي كلمة «طاو: الطريق»، بثلاثة معان، ويجب أن نضيف هنا أيضاً أن هذا ينطبق على الكلمة الثانية لذلك العنوان، أي : «القوة» «تي» te .

وطبقاً لطرق الثلاثة الممكنة لمقاربة «القوة» «تي» te، ظهرت في الصين ثلاثة أنماط للطاوية مختلفة جداً لدرجة أنها تبدو لأول وهلة وكأنها لا صلة بينها سوى الاشتراك في الاسم، كما هو شأن الألفاظ المشتركة كلفظ العين مثلاً الذي يدل على نبع الماء، وعلى العين المبصرة، وعلى مادة الشيء!

---

[1] د. هوستن سميث: أديان العالم ص 304

ولكن سنجد أن القضية ليست كذلك، ولكن على أي حال لا بد ﴿ البداية من التمييز بين هذه الأنماط الثالثة، إثنان منها يحلان معان دلالية واضحة: الطاوية الفلسفية والطاوية الدينية على التوالي، ولأن عدداً أكثر بكثير من الناس اهتموا بالطاوية الدينية، أطلق عليها الطاوية الشعبية أيضاً، أما المدرسة الثالثة، «والتي ستكون الثانية ﴿ الترتيب الذي سنتبعه ﴿ عرضنا» فإنها تتضمن تغيرات كثيرة غير متجانسة لا تسمح بإطلاق عنوان واحد عليها، إلا أن أتباعها يشكلون مجموعة متميزة بسبب اشتراكهم بهدف واحد، فكلهم كانوا منشغلين ببرامج إحيائية تهدف إلى تسهيل قوة «طاو» وهي تتدفق خلال الكائنات البشرية، من هنا نشير بنحو غير دقيق إلى هذه المجموعات الثانية باسم «الطاويات الإحيائية».

القوة الفعالة: الطاوية الفلسفية:

خلافاً ل «الطاوية الدينية»، التي أصبحت كنيسة كاملة، بقيت «الطاوية الفلسفية» و «الطاويات الإحيائية» غير منظمة نسبياً، فالطاوية الفلسفية تأملية، والبرامج الإحيائية فعالة، ولكن أهميتها لا تزيد على أهمية المؤسسات الرسمية العصرية لبرامج الحركة المتعالية Transcendentalist Movement ﴿ «نيو إنجلند» New England، أو برامج اعتماد على الذات إذ يوجد معلمون، ولكنهم يعتبرون مجرد مدربين يدربون طلابهم ويرشدونهم إلى ما يجب أن يفهموه « ﴿ حالة الطاوية الفلسفية»، أو إلى ما يجب أن يفعلوه «﴿ حالة نظام الحميات الغذائية الإحيائية»، و﴿ تعارض أساسي مع الطاويين المتدينين، يعمل الطاويون ﴿ المعسكرين الأولين بشكل رئيسي على أنفسهم[1].

تتعلق الاختلافات بين الطاوية الفلسفية والطاويات الإحيائية بمواقفهما الخاصة تجاه قوة «طاو» التي تتغذى الحياة عليها، ومن أجل إيضاح الخلاف بينهما، يحاول الطاويون الفلسفيون أن يحافظوا على قوتهم «تي» عبر إنفاقها بشكل فعال، ﴿ حين يعمل الطاويون الإحيائيون على زيادة كمية تزويدها المتاحة.

---

[1] د. هوستن سميث: أديان العالم ص 305

ولأن الطاوية الفلسفية، في جوهرها، موقف تجاه الحياة، فإنها أكثر الطاويات الثلاث قابلية للتصدير، أي أنها الطاوية التي لديها الكثير الذي تقوله للعالم الواسع، إذ ارتبطت هذه الطاوية -والتي تسمى في الصين بالطاوية المدرسية- بأسماء «لاوتسو» Loo tzu، و «تشوانغ تسو» chuang tzu، و «طاوتي تشينغ» Too te chng، ويمكن أن نربط بين هذه الأسماء بقوة إذا تذكرنا أن الفلسفة تحتاج لمعرفة، وأنه كما أخبر «بيكون» Bacon العالم بنحو واضح قائلاً: «المعرفة قوة، أن نعرف كيف نصلح سيارة هو أن نملك القوة عليها».

ونحن نسمي المعرفة التي تقوي الحياة باسم: «الحكمة»، ومن أجل أن نعيش بحكمة، كما يقول الفلاسفة الطاويون، يجب أن نعيش بطريقة نحافظ فيها على حيوية الحياة، وعلى عدم إنفاقها بطرق استنزافية عديمة الجدوى يأتي في مقدمتها لصراع والخلاف.

سوف نبحث وصفات كل من «لاوتسو» Lao tzu، و «تشوانغ تسو» chuang Tzu، ولكننا نستطيع من الآن أن نسجل هنا نقطة واحدة، إن نصائحها تدور حول مفهوم «وو وي» wu wei وهي جملة تترجم حرفياً بالخمود «عدم العمل» ولكنها تعني في الطاوية: «الفعالية الخالصة»، إن العمل في منهج «و وي» عمل يتقلص فيه الاحتكاك -أي العلاقات الشخصية المتبادلة، والصراعات داخل النفسية، والعلاقة مع الطبيعة- إلى حده الأدنى[1].

لقد أعطى الصينيون اليوغا الخاصة بهم اتجاهاً مميزاً، وقد ساقهم اهتمامهم الاجتماعي كلي الوجود إلى التأكد على إمكانية نقل ال «تشي» التي راكمها اليوغيون خلال التأمل جسيماً، إلى الجمهور، من أجل تعزيز وتجميل حيويته وإيجاد الانسجام بين قضاياه، جنباً إلى جنب الكونفوشيين الذي يعملون على تعميم «تي» كمثال أخلاقي نموذجي لآداب المعاشرة يسعى اليوغيون الطاويون إلى استخدام الطاو مباشرة، بسحبه أولاً إلى قلوبهم وعقولهم الخاصة ثم إشعاعه نحو الآخرين، ويبدو أن القسم الأكبر من اليوغيين الذين أنجزوا هذا العمل الرائع لن تتم ملاحظتهم، ولكن

---

[1] د. هوستن سميث: أديان العالم ص 306

مشـروع الـذي يهـب الحيـاة، قـدم للنـاس أكثـر ممـا تقدمـه أعمـال المحسـنين الآخـرين نقترب هنا من الطاوية الفلسفية لأن تحريك وتنشيط هذه الطاوية اليوغية كان بـزوغ فجر الافتتان بالنفس الباطنية أو الجوانيـة في مقابـل النفس السـطحية الخارجيـة في الصين.

لا يفرق الأطفال بين هذين الجانبين في شخصيتهم ولم يقـم بذلك أيضـاً النـاس القدماء.

لقد برزت الطاوية التأملية أو اليوغيـة كتقـدم الـوعي- الـذاتي للتجربـة «الخبـرة» الذاتيـة الصـينية وتطـوره حتـى وصـل إلى مرحلـة الرؤيـا الكاملـة، وكـان عـالم الـنفس الباطنية هذا عالماً جديداً بالنسبة للصينيين وممتعاً مثيراً مذهلاً لمستكشفيه الأوائـل إلى درجـة أن المـادة «المرئيـة» بـدأ شـأنها يتضـاءل وأهميتـها في نظـرهم عنـد مقارنتـها بعالم النفس الجوانية الباطنية هذا، إلى حد أنهم أصبحوا ينظرون إلى المادة على أنهـا مجـرد صـدفة وقشـرة، إلا أن العـالم البـاطني «الـداخلي» انطـوى علـى مشـكلة، لأن التراكمات المتعاقبة للقلق والانشغال العقلي قد طمرت الروح، الأمر الذي اقتضى إزالة تلك التراكمات حتـى «تظهـر تلـك الـنفس إلى السـطح كمـا كـان قـد قـرر لهـا أن تكـون»، عندئذ سيظهر الوعي النقي الخالص، ولن يرى الإنسان «الأشياء المدركة» فحسب، بل سيرى أيضاً «الذات التي تم إدراك الأشياء بواسطتها»[1].

مزج القوى:

أظهـرت الفـروع الثلاثـة للطاويـة تشـابهاتها الواضـحة، فقـد كـان لـديها نفـس الاهتمـام، وتقـع اهتماماتهـا الخاصـة ضـمن سلسـلة متصـلة ببعضـها، تبـدأ السلسـلة بالاهتمام بكيفية توزيـع الحصـة العاديـة مـن القـوة الحياتيـة «تشـي» الخاصـة بالحيـاة بأفضـل نحـو «الطاويـة الفلسـفية»، ومـن هنـا تتحـرك نحـو التسـاؤل عمـا إذا كـان مـن الممكن زيادة الحصة الطبيعية «برامج الإحياء الطاوية»، وأخيراً، تسأل عما إذا كان من الممكـن تجميـع الطاقـة الكونيـة، كمـا تفعـل مـثلاً العدسـة الحارقـة أو المحرقـة، وذلـك

[1] د. هوستن سميث: أديان العالم ص 309

لنشـرها بالنيابـة لأجـل تحسـين أحـوال النـاس الـذين يحتـاجون للمسـاعدة «الطاويـة الشعبية أو الدينية».

إن خطر هذا التركيب يكمن في أننا لأجل التوضيح رسمنا الحدود الفاصلة بين تلك الأقسام الثلاثة بنحو حاد جداً، هذا في حين أنه لا توجد في الواقع بينها جدران صلبة فاصلة، بل يمكن النظر إليها كتيارات ضمن نهر مشترك.

على مر التاريخ، تفاعل كل نوع من أنواع الطاوية الثلاثة مع النوعين الآخرين، واستمر ذلك حتى الطاوية اليوم التي نجدها في هونغ كونغ وتايوان، وقد نقل «جون بلوفيلد» John Blofeld الذي عاش في الصين في العشرين سنة التي سبقت الثورة الشيوعية أنه لم ير طاوياً لم يمارس شيئاً من المدارس الثلاث للطاوية[1].

تقديم وتقويم

تمثـل الطاويـة والكونفوشـية، القطـبين المحلـيين للشخصـية الصـينية، يمثـل «كونفوشـيوس» الجانـب الكلاسـيكي التقليـدي، في حـين يمثـل «لاوتسـو» lao tzu الجانب الرومانسي.

يؤكـد «كونفوشـيوس» علـى المسـؤولية الاجتماعيـة، في حـين يمتـدح «لاوتسـو» التلقائيـة والطبيعيـة، يركـز «كونفوشـيوس» بـؤرة اهتمامـه علـى الإنسـان، بينمـا يركـز «لاوتسـو» علـى مـا هـو وراء الإنسـان ومـا يسـمو علـى الإنسـان، وكمـا يقـول الصـينيون أنفسـهم: يطـوف «كونفوشـيوس» داخـل المجتمـع، أمـا «لاوتسـو» فيجـول في الأعمـاق، ويمتد شيء ما من الحياة في كل من الاتجاهين، وبدون أدنى شك ستكون الحضارة الصينية أفقر فيما لو افتقدت أي واحد منهما.

هناك بعض الكتب التي تؤثر قراءتها الأولى فينا تأثيراً ساحراً وعميقاً لا يمكن محوه بعد ذلك، والسبب أنها تخاطب أعمق أعماق «الأنا» لدى القارئ، بالنسبة لكل الذين يلحدون ويستعجلون فكرة أنه في كل مكان وزمان، هناك قوة «طاو» Tao تسري داخلنا فإن كتاب «طاويت تشنغ tao te ching أحد هذه الكتب الساحرة.

---

[1] د. هوستن سميث: أديان العالم ص 315

ولقد كان كذلك بالنسبة لمعظم الصينيين، ولكن شاعراً أمريكياً أيضاً اعتبره «الكتاب الأكثر استقامة ووضوحاً ومباشرة، والشرح الأكثر منطقية الذي تم تقديمه حتى اليوم عن استمرارية الحياة وأفضل نصيحة ذات فائدة منطقية، حول التمتع بالحياة».

بالرغم من أن أحداً حتى اليوم لم يمارس تعاليم الكتاب بشكل كامل أبداً، إلا أن دروسه عن البساطة والانفتاح، والحكمة، كانت لا تزال حتى اليوم دليلاً مبهجاً لملايين الصينيين.

هناك كائن، رائع وكامل،

وجد قبل السماء والأرض

كم هو هادئ؟

وكم هو روحي؟

يبقى وحيداً لا يتغير

يوجد قريباً وبعيداً، هنا وهناك، ومع ذلك فهو لا يعاني من هذا التوحيد يلف كل شيء بحبه كثوب يغطي كل شيء.

ومع ذلك فلا يدعي شرفاً أو مقاماً، ولا يطلب أن يكون سيداً أنا لا أعرف اسمه، ولذلك أسميه «طاو» tao: الطريق وابتهج بقوته[1].

---

[1] مقتبس من ترجمة ك. ل. ريشيل للفصل الخامس والعشرين

طاوتي تشينغ ضمن كتابه: التأمل والتقوى في الشرف الأقصى، هارير وإخوانه، 1945 ص 104

الفرع الخامس

اليهودية

لقد كان دافعي، بل هاجسي.. في هذا الفرع أن أبصر القارئ وأعلنه تلك الديناميات والمحركات والفواعل لدى الأديان العالمية الكبرى، وفي الوقت نفسه توليد الانطباع لديه بهذه الثغرات في تلك الديناميات إرهاصاً لبزوغ الكمال والنور الحقيقي والتكامل والاستواء في الإسلام، شمس الحقيقة ونور بصيرتها .

بيد أنني قدمت اليهودية من جانب آخر ولغاية أخرى هي:

كيف أن هذه الديانة تدعي أنها سماوية «مع احترامنا للرسالة السماوية في اليهودية الحقيقية»، وفي الوقت نفسه تتمادى في التمييز العنصري وتدعي تفوقها واعتمادها الاستكبار والعتو والظلم والبربرية في سلب الحقوق وامتصاص الدماء، رغم أن الشعب اليهودي لم يعامل خلال التاريخ مثل ما عومل من قبل الحضارة العربية.

أجل سأحاول تتبع هذه العروق والشرايين والأقنية التي تتغذى منها هذه المزاعم في دعاوى وهرطقات اصطفاء الشعب المختار من السماء.

والغريب العجيب، كيف أمكن التحدي بفكرة أن الله- هو رب العرش العظيم وإله الناس أجمعين، يختار شعباً بعينه يميزه على الناس جميعاً، اللهم إلا بالتقوى والعمل الصالح قال تعالى: كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر...

ما هي حجة اليهود في تخرصاتهم هذه؟؟

الشعب المختار

هناك رباعية مألوفة تقول:

كم هو غريب   من الله أن يختار اليهود!...

لا شك أن فكرة أن يقرر رب العالمين أن يكشف عن طبيعته القدسية الإلهية بنحو حصري واستثنائي مفرد وحيد، تعتبر من بين أصعب المفاهيم التي يمكن أخذها بجدية في دراسة الدين ككل، فهي فكرة غير معقولة ومربكة، ليس فقط لأنها تبدو منتهكة لمبدأ عدم التحيز، والعدل والمساواة، بل لأن هناك كثيراً من الشعوب القيمة اعتبرت نفسها ذات مزية وخطوة خاصة، مثلاً يمكن أن ننظر إلى اليابانيين الذين تقول أسطورة الخلق التي يؤمنون بها أنهم شعب ينحدر بنحو مباشر من إلهة الشمس «أما تيراسو».

وعندما أخبر موسى اليهود: «لأنك أنت شعب مقدس للرب إلهك، إياك قد اختار الرب إلهك لتكون له شعباً أخص من جميع الشعوب الذي على وجه الأرض» «سفر التثنية: 6/7»، فهل هناك أي سبب للتفكير أننا أمام شيء أكثر من شوفينية دينية روتينية؟؟[1].

صحيح أن عقيدة اليهود بأن الاختيار والانتخاب الإلهي لهم بدأت بطريقة تقليدية، ولكنها أخذت،بنحو فوري تقريباً، منحى ومنعطفاً مفاجئاً وخطيراً، فخلافاً لسائر الشعوب، لم ير اليهود أنفسهم أنهم أفردوا عن البقية لأجل إعطائهم امتيازات خاصة بهم، بل اختيروا لأجل الخدمة، وعندما طلب منهم: «أطيعوا كل ما تكلم الرب به» فانتخابهم واختبارهم فرض عليهم سلوكاً أخلاقياً أكثر تطلباً بكثير مما طلب من نظرائهم، وإلا كيف يكون الاختيار، وما هو مبرره وهل يعقل أن يكون امتيازاً خاصاً يعطيه الله؟

هناك نظرية ربية «أي الأحبار اليهود» تقول إن الله منح التوراة ابتداء للعالم الأوسع كله، ولكن اليهود كانو، هم فقط، الذين رغبوا أن يقبلوا بوصاياه الصارمة، وتستنتج الأطروحة بشكل فريد وعجيب، أن الله منحهم التوراة رغم أنهم فعلوا ذلك انطلاقاً من دافع غريزي ذاتي، دون أن يدركوا الأمر الذي ورطوا أنفسهم فيه!، وذلك لأنه «إياكم فقط عرفت من جميع قبائل الأرض لذلك أعاقبكم على جميع ذنوبكم» «سفر عاموس 2/3».

---

[1] د. هوستن سميث: أديان العالم ص 386

ولم يكن هذا كل ما في الأمر، فقد رأينا أن عقيدة سفر إشعيا الثاني حول المعاناة بالوكالة عنت أن اليهود اختبروا لكي يحملوا المعاناة التي كان ينبغي أن توزع بنحو أوسع على سائر البشر، فهل تقبل هذه المقولة وكم أصبحت هذه الرواية للعقيدة العادية للشعب المختار مختلفة، بل كم أصبحت أكثر تطلباً وأقل جاذبية للميول الطبيعية؟.

فلو فرضنا أن الله دعا اليهود إلى القيام بمنحة بطولية -وليس إلى منصب عاطل «أي منصب لا يقوم صاحبه بأي عمل ولا يتكافأ مع راتبه الكبير»- فإن حقيقة أنهم أختيروا وحدهم من بين جميع الناس، لهذا الدور التكفيري عن الآخرين، لا تزال تبدو نوعاً من التفضيل والمحسوبية، ذلك أن الكتاب المقدس لا يقوم بأي محاولة لإبعاد هذا الشك أو الشبهة: « 6 لأنك أنت شعب مقدس للرب إلهك. إياك قد اختار الرب إلهك لتكون له شعباً أخص من جميع الشعوب الذي على وجه الأرض. 7 ليس من كونكم أكثر من سائر الشعوب التصق الرب بكم واختاركم، لأنكم «في الواقع» أقل من سائر الشعوب. 8 بل من محبة الرب إياكم وحفظه القسم الذي أقسم لآبائكم أخرجكم الرب بيد شديدة وفداكم من بيت العبودية من يد فرعون ملك مصر» «سفر التثنية: 7/6-8».

وبيان ذلك أن الإنسان العادي لا يستطيع أن يتقبل مثل هذا الاختيار التفضيلي بل سيثير مثل هذا التفضيل دواعي الاحتجاج في عقله، وقد يثير في نفسه الكراهية والرفض لأنه يصدم بقوة مشاعره الديمقراطية، وهذه المسألة أثارت جملة لاهوتية خاصة لتكييف هذه الفكرة سميث: «فضيحة الخصوصية».

هذه العقيدة الكسحاء العرجاء تزعم أن أفعال الله يمكنها أن تتركز مثل العدسة الحارقة على أوقات خاصة وأماكن خاصة وشعوب خاصة، بهدف تحقيق مقاصد وأغراض تشمل -بكل تأكيد- البشرية بنحو كامل وعالمي.

على كل حال ليس بإمكاننا تصحيح مثل هذه العقيدة أو تبريرها، بدلاً من ذلك هناك أمران يمكننا فعلهما في هذا الصدد: أولا، يمكننا أن نفهم لماذا سيق اليهود لتبني مثل هذا المفهوم؟، وثانياً، كيف أثر بهم هذا المفهوم؟

والسؤال المطروح هو: أين هذا التركيز الإلهي في اقتلاع الشعب العربي من جذوره وهو مطمئن في حياته، أليسوا هم من أبناء اللّه، هذا فضلاً عن أن الشعب العربي هو الوحيد الذي عامل اليهود حسب وصايا السماء ونداءات السماء.

أما بالنسبة إلى الأمر الذي دعا اليهود للاعتقاد بأنهم كانوا مختارين فإن هذا سينقلنا إلى الماضي، إلى إمكانية واضحة وبديهية تنبع من حقائق تاريخهم بل من غرورهم القومي، فقد وجدت الأمة الإسرائيلية من خلال حوادث استثنائية رفعت فيها مجموعة من العبيد كسروا القيود التي فرضها عليهم أحد أعظم الطغاة في عصرهم. وهي حالة مرت بها كثير من الشعوب، فهل يبرر إعطاء هذه الشعور الاختبار والامتياز والأفضلية؟

لا شك أن قصة اليهود قصة فريدة، فطبقاً لطبائع الأشياء فلم يكن ينبغي أن يتمكنوا من الهروب من فرعون في المقام الأول، وهذا يفسر كيف بدا يهوه في أعينهم إله خير واستقامة في حين لم يبد «شيموش» إله المؤابيين والآلهة المحلية الأخرى المجاورة كذلك لشعوبها؟، الأمر الذي حدا «فيلها وزن» Wellhousen –وهو أبرز أنصار التفسيرات الطبيعية– يقر قائلاً: «إنها مسألة لا يمكن للإنسان أن يعطيها أي إجابة مقنعة ومرضية»[1].

لقد اعترف كثير من المؤرخين بأن احتجاج أنبياء بني إسرائيل على الظلم الاجتماعي «لا يوجد له نظير قريب في العالم القديم»، وقد رأى فيه أحدهم أنه: «طبقاً لكل القوانين الاجتماعية، كان المفروض أن يفنى اليهود منذ زمن بعيد!»، نضيف الآن مقولة الفيلسوف نيكولاس بيرديايف Nicholas Berdayes: «إن الوجود المتواصل اليهودي عبر كل هذه القرون، أمر لا يمكن تفسيره عقلياً»[2].

والقرآن الكريم نفسه يقرر هذا الفضل الإلهي على بني إسرائيل لكن النتيجة لذلك أن يتمسكوا بالمنطق الذي أعلنته الآية القرآنية: كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر.

---

[1] د. هوستن سميث: أديان العالم 388

[2] المرجع السابق: ص 388

فإذا كانت تلك الحقائق والأحكام والشهادات التي قيلت، حقيقة، وكان تاريخ اليهود استثنائياً، فأمامنا احتمالان إما أن التقدير والفضل يعود لليهود أنفسهم، أو أنه يعود لله.

لقد كانت إحدى السمات والميزات الصارخة لهذا الشعب، رفضه المتواصل لأن يرى أي شيء خاص بنحو ذاتي فيه كشعب، فطبقاً للأسطورة المدراشية، عندما أخذ الله الطين ليخلق منه آدم، فإنه جمع هذا الطين من كل جزء من أجزاء العالم، ومن كل لون من ألوان الأرض، لتأمين العالمية والتجانس الأساسي للجنس البشري، إذاً لا بد أن تكون خصوصية التجربة اليهودية مشتقة من كون الله اختارهم، لكن الله أنعم عليهم مقابل أن يقبلوا هذه النعمة، فيمتثلوا له بأن يأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر، وينتهزوا فرصة مساعدة الغرب لهم، فلا يفعلون بما فعلوه بالعرب في فلسطين.

لقد انقسم الرأي اليهودي، اليوم، حول عقيدة الاصطفاء، إذ اعتقد بعض اليهود اليوم أن هذه العقيدة قد أكل الدهر عليها وشرب، واستنفدت أغراضها وانتهى مفعولها، الذي ربما كان له وجه في الأزمنة التوراتية الماضية، في حين أن هناك يهوداً آخرين يعتقدون أنه طالما لم تتم بعد مهمة إصلاح العالم، ولم ينجز تسديده بشكل كامل فإن اله يواصل حاجته لشعب خاص على حدة، يكون له خصوصية، ويكون فريداً بمعنى كونه أداة الله وقوته التي يعمل بها في التاريخ.

وبالنسبة لهؤلاء الذين يفكرون بمثل هذه الطريقة الثانية، فإن كلمات إشعيا التالية لا تتكلم عن الماضي فقط بل معناها مستمر متواصل ومعاصر:

1-اسمعي لي أيتها الجزائر

واصغوا أيها الأمم من بعيد!

الرب من البطن «قبل أن أولد» دعاني

من أحشاء أمي ذكر اسمي

2-وجعل فمي كسيف حاد

في ظل يده خبأني وجعلني سهماً مبرياً. في كنانته أخفاني

وقال لي: «أنت عبدي إسرائيل الذي به أتمجد» «أشعيا : 49/1-3».

لقد أسدل الستار بعد أن رفعت الأقلام[1]، وجفت الصحف، لكن بقي هنالك سؤال مركزي يستلزم الطرح على الضمير الإنساني العام هو:

أي الأمرين أقرب إلى الله ورحمته وعنايته ومحبته، منطلق تفضيل الله الشعب على كافة الشعوب مع أنه ارتكب ويرتكب الفجور بحق الشعوب، أم الاختيار المقيد بشروط ألا وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

نعم نقول أسدل الستار عند هذا المنطق الأخير المعقول السليم الذي هو التعبير الصادق عن إرادة السماء.

---

[1] د. هوستن سميث: أديان العالم ص 390

البحث الثالث

مركز الإنسان في الكون في التصور والوعي القرآني

مقدمة

«تعتبر النفس الإنسانية من بين أول ما خلقه الله وتشكل طبيعة هذا الإنسان – كما يعرفها القرآن الكريم- الموضوع الثالث لموضوعات العقيدة الإسلامية».

«نقرأ في سورة النحل «خلق الإنسان من نطفة»[1]، وأول ما نلاحظ في هذا الخلق هو أنه تكون سليم صحيح، ونحن نستنتج هذه الفكرة انطلاقاً من النظر إلى الخالق الحكيم العليم للإنسان، ومع ذلك فقد أكد القرآن هذه الفكرة وأوضحها بعبارات بينة لا لبس فيها حين قال: لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم[2].

«إن الكلمة التي يستخدمها القرآن لبيان طبيعة الإنسان في حالته الأصلية التي أوجده الله عليها هي «الفطرة»، وهذه الفطرة لم تتلطخ بسقوط طارئ هائل»، «وأقرب مفهوم إسلامي للعقيدة المسيحية بشأن الخطيئة الأصلية، هو مفهوم الغفلة الغفلة أو النسيان».

«إن الناس يغفلون وينسون أصلهم الإلهي، وهذا الخطأ يحتاج إلى أن يتم تصحيحه بنحو متكرر، ولكن طبيعتهم الأساسية طبيعة خيرة بنحو راسخ، لذا يدعونا القرآن إلى احترام النفس وامتلاك صورة سليمة عنها»[3].

لقد كرم الله سبحانه وتعالى الإنسان مفضلاً إياه على الملائكة، ثم أسند إليه وأودع فيه –نتيجة التكريم المواهب والخصائص- رسالة عظيمة ليضطلع بها ويؤديها، هي العمل الصالح، إعماراً للأرض وإقامة العدل.

---

[1] سورة النحل الآية /4/

[2] سورة التين آية /4/

[3] د. هوستن سميث: أديان العالم، تعريب وحواشي سعد رستم، ط1، 2005، حلب ، دار الجسور الثقافية ص 489

لقد اعتبر الإنسان خليفة الله على الأرض «وجعلناكم خلائف في الأرض» فحمل الإنسان بذلك الأمانة والمسؤولية انطلاقاً من أعظم وأرقى ما يمكن لحضارة أن تمنحها، وهي مكانة خلاقة ونيابة الله على الأرض في إحقاق الحق والدفاع عن الخير ودرء السوء والمكاره[1].

هكذا فالإنسان وسيلة صالحة أعدت لغاية وهدف هام أساس صالح هو إعمار الحياة وإخصابها أو باختصار: صلاح من أجل الإصلاح...

وذهبت الصوفية بعيداً لاعتبار أن هنالك صلة سارية بين العلم الأكبر وروح الإنسان الفردية.

ويبلغ هذا التقدير للطبيعة الإنسانية عند الشيخ محي الدين بن العربي في كتابه رسالة في محاسبة النفس يقول المذكور: إن كل إنسان هو القبس لأول موجود خليفة لله، وهو الموجود الأول، فهو الحقيقة الإنسانية وهو أم الأشياء كلها، وسبب كل شيء، وليس مسبباً عن شيء[2].

وفي الحقيقة، فحيثما يممنا وجهنا شطر الإسلام وجدنا هذه الصورة الزاهية البهية الناصعة للإنسان تزين صورته ومجلاه، وإن كانت هذه الصورة أخذت تخبو في جنبات الحضارة الغربية الحديثة وروحها، هكذا نجد التحديث الغربي يعرض علينا عالماً فيه الإنسان من الخصائص الإنسانية مثل الجمال والبشاعة، الحب والكراهية، الرغبة والإشباع إلخ..

---

[1] د. نجوى قصا حسن: مقال موسوم بعنوان المضمون الإنساني للحضارة العربية الإنسانية، منشور في كتاب الإنسان والحضارة، الندوة الرابعة للسمات الإسانية للعلم والعمل في بلاد الشام، دمشق 4-985/10/11 ص 189

[2] محي الدين بن العربي: رسالة في محاسبة النفس، مؤسسة العلم للطباعة والنشر، دمشق، 964، ص 65

فهذه الأمور جزء من حقيقة وجود الحياة الإنسانية، وكل ما في الأمر أن الرؤية العلمية بل العلموية للكون تجعل من غير المشروع التكلم على مثل هذه التقسيمات على أنها حقائق موضوعية[1].

ويعود الفضل للفيلسوف «كانت» في ملاحظة ان هذا الإلزام في التقسيم ينبع من أنفسنا لا من الأشياء، وإن الذي خضع لهذا التقسيم تاريخياً –حسب ملاحظة ويبير- هو نمط خاص من التفكير العقلي، وليس العقل الإنساني بحد ذاته، وهذا الأمر قادنا إلى المعرفة العملية والتي قيدنا أنفسنا بها بنوع من التصغيرية التخفيضية: reduciton، وبالتالي فهذا الشيء الآخر لا شخصي «موضوعي»: impersonal بنحو فاتر وعديم الاهتمام[2].

وذلك النوع من الإدراك له نتائج أخلاقية، ومن ثم فحصر الاهتمام بالأمور العملية يستتبع تجريد الإنسان من صفاته إضافة إلى خلق التوتر والشعور بالعدمية[3].

بعد هذه المقدمة الطويلة نسبياً بقي لدينا السؤال التالي:

ما مغزى أن نكون بشراً؟ وما هي الحكمة أن نعيش هذه الحياة البشرية؟

لم يترك القرآن صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها عن الإنسان متكلماً عن واقعه ومراميه وسر حياته وميوله وتطلعاته والعواطف التي تتلاطم في نفسه:

-إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى

-يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك في أي صورة ما شاء ركبك.

إنه لحب الخير «المال» لكنود.

---

[1] د. هوستن: لماذا الدين ضرورة حتمية، دار الجسور الثقافية، حلب، ط1، 2005، ص14

[2] المرجع السابق ص 15

[3] المرجع السابق ص 16

-ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد.

-إن الإنسان خلق هلوعاً إذا مسه الشر جزوعاً وإذا مسه الخير منوعاً.

-وأن ليس للإنسان إلا ما سعى.

ويبقى السؤال مطروحاً: ما هو هذا المخلوق، ما هو جوهر طبيعته وماهيته؟؟.

رغم عظمة الإنسان -كما سنرى- فهي محدودة بالنسبة لعظمة السموات، ويبقى الإنسان في جوهره حفنة من تراب، بل من حمأ مسنون.

وكيف له أن يواجه قوى الطبيعة الزلازل والبراكين والصواعق والموت إلخ..

وحياته على الأرض آنية موقوتة تتلاشى كزفرة: كل ما عليها فان مثله في ذلك مثل البهائم... إنسان الرمة والدود.

ولكن مقابل هذه الصورة الكئيبة للإنسان هنالك صورة زاهية مشرقة مضيئة، والإنسان -كأسطورة جانوس- ذو وجهين- أحدهما مشرق والآخر ترهقه القترة.

ولقد ذكر القرآن قصة تكريم الله الإنسان وتفضيله على الملائكة وتكليفه مهمة إعمار الأرض، ومع هذه المهمة الخطيرة والأمانة الشريفة التي خلق من أجلها فصورته لا يمكن أن تقارب طبيعة الله الذي له المجد في السماء، والرسول على عظمته صعد إلى السماء وكان قاب قوسين أو أدنى من الله.

وسيدنا موسى عندما طلب من الله تعالى رؤيته قال الله له:

إنك لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً.

لذلك فصورة الله في القرآن تختلف جذرياً عما هي في التوراة

ليس كمثله شيء ولم يخلق الله الإنسان على صورته

أو كما قال أحد الحاخامات: افتحوا الطريق افتحوا الطريق، افسحوا المجال لصورة الله تعبيراً عن الإنسان التي تتقدمه الملائكة وهو ماش في الطريق.

فواقعية الإنسان ليست محصورة ومحدودة في الطبيعة البشرية ولكن في الحدود الأخلاقية، وقد أشرنا إلى هذه الطبيعة التي دفعته إلى أن يأكل من الشجرة ويوسوس له الشيطان، لكن هذه الوسوسة ليست خطيئة، بل لقد تاب عليه ربه، واستمر في أداء رسالة السماء وإعمار الأرض.

فهنا التفاؤل الإسلامي واضح، والخطيئة ليست جسيمة كما نراها في اليهودية: ها أنا ذا بالإثم صورت وبالخطيئة حبلت بي أمي /المزامير /7/51» فالفساد في اليهودية كلي وتام والثعبان «رمز الشيطان» أغرق آدم بالخطيئة وكان باستطاعته أن يرفض، أما في الإسلام، فالإنسان يصوغ قدره: قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها وفي هذا العالم الشاسع العظيم وما خلق الله تعالى فيه من قوى رهيبة هائلة وما منحه للإنسان أن يعيش فيه، يبدو من الأجدى توجيه الأسئلة التالية:

ما هي مكونات عناصر الصورة الأكثر أخلاقية وذات مغزى لحقيقة طبيعة الإنسان والوجود الإنساني.

إذا أنكرنا الضعف الإنساني سنجد أن تقديرنا للإنسان سيصبح رومانسياً «غير واقعي»، وإذا أزلنا الإيمان بعظمة الإنسان من الصورة، فسنجد أن التطلع إلى الأعلى سيتراجع وينحسر، وأزلنا الاعتراف بالخطيئة، فسنجد أن العاطفية تهدد الواقعية، وإذا أزلنا الأبوة الإلهية، فسنجد أن الحياة تصبح غريبة متقطعة متفككة عائمة على بحر من اللامبالاة الباردة.

إن الرسول صعد إلى السماء ليتزود بالطاقات الروحية، ثم يؤوب إلى الأرض يوظفها في خدمة الإنسان، وهكذا رسالة الإنسان أسوة حسنة بالرسول العظيم حمل الأمانة إعماراً وبناء للحياة وخدمة لأخيه الإنسان.

ماذا نكتب عن هذا العنوان العريض والجوهراني «الإنسان» الذي سواه الله ونفخ فيه من روحه.

هل نستطيع أن توفي حقه ذلك الكائن الذي قبل حمل الأمانة ما هو هذا الكائن الذي كرمه الله، وحمله في البر والبحر.

لقد عرضت البانوراما القرآنية، كل هذا وذاك أكثر من هذا وذاك، بل نسعى قدر الإمكان الإمساك بالصورة الكلية الكبيرة: the Big picture الزاهية للإنسان من خلال المشهد القرآني المجيد، وكما في حال قطعة أحجار الصور المتقطعة[١].

تجمع المعاني المختلفة للإنسان في الدراما الإلهية كما يفعل الطائر عندما يجمع عشه يختار الثقاب الزاهية من هنا وهناك ويضعها إلى بعضها البعض مكوناً مشروعه العجيب.

وفي الحقيقة فقد كانت محصلة دراستنا أن الإسلام مجيد كريم عال، ولقد بذلنا جهداً كبيراً في تجلية نظرية الخلق الإسلامية مقارنة مع النظريات الوضعية الحديثة التي أخذت تكتشف شيئاً فشيئاً –ونتيجة للظروف المتقدمة الاقتصادية والاجتماعية– هذا الإنسان وقيمه الذاتية الرفيعة وبالتالي تعلي من شأنه في سلم القيم والاعتبار وتقرر له الحقوق الأساسية.

فالنظريات الحديثة تعلي الإنسان باعتراف من الإنسان نفسه ومن ورائه النظم الاجتماعية، ولكن هذه النظم التي تمنح بإمكانها أن تسلب، أما رب العالمين فهو الواهب الأوحد خارج الزمان والمكان والذي لا يستطيع أحد سواه أن يسلب منحه.

يقول Walker Percy: في اللحظة التي يتم فيها تحويل حرمة الفرد إلى قيمة: value تكون هنالك عملية ضخمة لنزع هذه القيمة: devaluation المعطاة قد أنجزت قبل ذلك[٢].

وإذا كانت المؤتمرات الدولية أخذت حديثاً تتحدث عن كرامة الإنسان[٣]. فالإنسان في القرآن الكريم أخذ يجر ذيول المجد، منذ كان النبأ العظيم على لسان الأمين جبريل في إذن الأمين محمد.

---

[١] أحجية الصور المتقطعة «البزل» puzzl كما يدل اسمها عليها مآلها هي جمع صور متقطعة وضمها إلى بعضها من أجل الظفر بصورة إجمالية ناشئة من ضم الأجزاء

[٢] د. هوستن سميث: لماذا الدين حتمية ضرورية ص 48

[٣] د. محمد عصفور: سيادة القانون، القاهرة، عالم الكتب، 967، ص 45

وفي الحقيقة، فالإسلام يقرر أن الإنسان استمد وجوده الكلي من اللّه تعالى الخالق البارئ، أما النظريات الوضعية فتحاول اللهاث وراء الكثير انطلاقاً من القليل الأقل، فهي ترى أن الحياة ظهرت في الكون بشكل تصادفي وأن الكون كان في بداية أمره مجرداً من الإحساس والوعي[1].

ذلك أن السعادة والبهجة في كل حرف من حروف القرآن، وها هي روح الإنسان تستقبل الحياة الآخرة بكل فرح وبهجة وسرور، ونحن نسمع عن صحابي كانت في يده حفنة من التمر فرمى بها، ولم ينتظر حتى يأكلها ثم اندفع في معركة أحد يقاتل حتى استشهد، والسؤال المطروح هو: هل النظريات العلمية الحديثة تؤمن بذلك؟ هل نتكلم عن مغزى الحياة وعن فحواها وهدفها، لماذا خلقنا، وما معنى وجودنا وحياتنا على هذا الكوكب.

تحاول الحداثة تحلية التفاحة الحامضة النتنة «كما قال فرويد» لكن هذه التفاحة عذبة الطعم مستساغة بهية في التصور الإسلامي.

إننا نجد هذا السلام الباطني «يا أيتها النفس المطمئنة أرجعي إلى ربك راضية مرضية» جنباً إلى جنب مع هذا الإشراق والنورانية، والتوق الأبدي الخالد يشد الإنسان دوماً إلى اللّه للظفر في رضاه وإرضائه.

إننا نجد هاتيك الكرامة الذاتية تتأصل في الإنسان حسب التصور الإسلامي، فهي مرادفة لحياته ولا يمكن نزعها منه إلا مع نزع حياته.

لقد سحبت العلموية البهجة والظفر والشوق نحو الحياة من الإنسان بعد أن حولته رقماً حسابياً هشاً تذروه الرياح وعلى العكس من نظرية التطور التي تنطلق منها العلموية فنظرية الخلق الإسلامية ترش الزهور والسرور على الإنسان قبل أن يفتح عينيه على هذه الحياة.

سنحاول في الصفحات الآتية –في لمسات غير خفيفة ولكن غير ثقيلة- استجلاء موضوع الإنسان القرآني وحدث آفاقه وتلمس معانيه واستجلاء مركزه الذي يحتله في الوجود.

---

[1] د. هوستن سميث: المرجع السابق ص 49

الفرع الأول

«خلق الإنسان» «آدم وحواء»

لقد اعتبرنا هذا البحث حجر الزاوية في الكتاب ونقطة الإشعاع والتأسيس: institmtioanlisaion الذي تشتق وتنبثق منها جماع خيوط ومسارب القدرة.

وفي الواقع لقد نهدت وذهبت كافة العلوم في العصر الحديث تؤسس لها –أي تفتش- في سلسلة الأسباب عن الجوهر الصلب الذي يشاد عليه جماع لبنات وصخور الموضوع والصمغ الذي جمع مفاصل الكتاب.

وإذا فتشنا في بنائنا الإسلامي عن حجر الزاوية هذه وجدناه في قصة الخلق الأولى وخلق آدم وحواء، فمنها انطلقت كافة الانتربولوجيا والعلوم الإسلامية، بل إن آدم عند الصوفيين يمثل الجنس البشري من حيث هو الإنسان والحقيقة الإنسانية.

وفضلاً عن ذلك فناصر خسرو –وهو أحد الصوفيين- يرى أن العقل الكلي يسمى آدم المعنوي وأن النفس الكلية تسمى حواء المعنوية «حواء المعنى» ونحن في هذه الرؤية لسنا حيال كلام مجرد مرسل، بل أمام رؤية ترتب نتائج بعيدة، هي أن الإنسان مطلق إنسان من نفخه روح الله، وهذا ما يجعل أصل الأشياء –حسب وعي الأصوليين- غنياً بالقيم التي تفرض حقوقاً والتزامات محددة، وهذا ما استشرفه سيدنا علي في كتابه إلى واليه في مصر الأشتر التخفي يوصيه بالمواطنين لديه، يقول: الناس قسمان، إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الإنسانية، ويتضح من كل ذلك، أن حقيقة آدم لم تكن واحدة في الدراسات الإسلامية، لذا يتوجب علينا أن نكشف عن هذه الحقيقة.

وهكذا نقسم هذا البحث إلى الفروع الآتية:

المطلب الأول

ماهية آدم

هذا ونشير إلى أن بعض الأحاديث يعطي الأسبقية في الوجود للحقيقة المحمدية على أدم، وليس أدل على ذلك من الرواية التي اعتمدها الصوفيون بشكل أساسي وفلسفوا بالاستناد إليها ظاهرة التجلي للحياة الروحية، قال «ص» «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين: أي تجلى الحق في صورتي الروحية الكلية قبل آدم[1]، وفيما عدا ذلك نجد أن أغلبية الأحاديث تصب في توجه موحد يبلور ماهية آدم من جهة، ويحدد الصلة الحقيقية بينه وبين البشر من جهة آخرى.

وخلافاً لكل وجهات النظر التي أشرنا إليها سابقاً نرى أن الروايات التي أوردها مسلم والبخاري وغيرهما تثبت أن محمداً «ص» يعترف بأبوة آدم ويعتبره الإنسان الأول، الذي انحدرت منه الإنسانية جمعاء، في هذه الوجهة قال محمد «ص»: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة وأول من ينشق عنه القبر وأول شافع وأول مشفع»[2].

وقال في موضع آخر: «أيما رجل من أمتي سببته أو لعنته في غضبي، فإنما أنا من آدم أغضب كما تغضبون»[3].

والملاحظ هنا أن محمداً حدد انتماءه الشخصي إلى آدم، ثم انتقل بعد ذلك ليتوسع في توضيح علاقة الناس بصورتها الأعم به، كما يتضح من قوله: «قد أذهب اللّه عنكم عبية الجاهلية وفخرها بالآباء، مؤمن تقي، وفاجر شقي، والناس بنو آدم، وآدم من تراب»[4]، وهذا يعني أن آدم يتبوأ مركز الأبوة.

---

[1] ابن عربي محي الدين «نصوص الحكم» مرجع سابق ص 292

[2] النيسابوري، مسلم «الصحيح» مرجع سابق، المجلد 5-8 الجزء السابع ص 59

[3] أبو داوود، سليمان «السنن»، مكتبة مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده مصر، الطبعة الأولى، الجزء الأول، ص 519، تاريخ 1952

[4] الترمذي، محمد «الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي» المكتبة الإسلامية لصاحبها الحاج رياض الشيخ، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر /الجزء الخامس/ ص 735/ بلا تاريخ

ولعله من المفيد أن نشير إلى أن الخطاب الموجه إلى الناس في الحديث صيغ بمعظمه ليعبر عن هذه الصلة «أنتم بنو آدم» « ...فجاء بنو آدم..» «والناس بنو آدم» «ولو كان لابن آدم».

والملاحظ أنه –وفق ما نعلم– لم يستعمل– مرة واحدة– صيغة «بني الإنسان» كما نرى في الاتجاه الحديث حيث ظهرت كتب معنونة ب «بنو الإنسان»[١].

وهذا التوجه يهدف –في رأينا– إلى ربط التاريخ الإنساني الآدمي، وبالتالي بالإرادة الإلهية التي صدر عنها آدم، وبالتالي في الحديث النبوي، والتي تختلف بصورة جذرية عن المنطلقات لدراسة الإنسان في الحضارة الحديثة.

المطلب الثاني

ماهية حواء

يوجد في الحديث النبوي حشد من النصوص تنصب بكليتها على «حواء».

«بعض هذه النصوص يشير إلى العنصر التكويني الذي خلقت منه، وبعضها الآخر يعين المصدر الذي صدرت عنه.

فمن النصوص الدالة على العنصر التكويني ما أورده ابن إسحاق فيما بلغه عن أهل الكتاب وغيرهم، منهم عبد الله بن عباس قال: «ألقى الله تعالى على آدم النوم وأخذ ضلعاً من أضلاعه من شقه الأيسر ولأم مكانه لحماً وخلق منه حواء، وآدم نائم فلما استيقظ رآها إلى جنبه فقال: لحمي ودمي وروحي فسكن إليها ..»[٢].

---

[١] انظر كتاباً ظهر بهذا الاسم مؤلفه بيتر فارب،By peter Farb ترجمة إلى اللغة العربية زهير الكرمي، رقمه 67 من سلسلة عالم المعرفة، كويت

[٢] البخاري: ورد في تاريخ الطبري عن ابن عباس نفس المعنى أيضاً إنما بلفظ مختلف بعض الشيء: «أخذ «أي الله» ضلعاً من أضلاعه «أي آدم» من شقه الأيسر ولأم مكانها لحماً وآدم عليه السلام نائم ولم يهب من نومته حتى خلق الله تعلى من ضلعه تلك زوجته حواء فسواها امرأة يسكن إليها» الطبري، محمد «تاريخ الأمم والملوك» مرجع سابق /الجزء الأول/ ص 52

ويروى عن ابن مسعود أيضاً: « ... وأسكن آدم الجنة فكان يمشي فيها وحشة ليس له من زوج يسكن إليها فنام نومة فاستيقظ فإذا عند رأسه امرأة قاعدة خلقها الله من ضلعه فسألها من أنت؟ فقالت: امرأة، قال: ولم خلقت؟ قالت: لتسكن إلي»[١].

وهناك رواية عن أبي هريرة أوردها البخاري تقول: «إن المرأة خلقت من ضلع، وإن اعوج شيء في الضلع أعلاه فإن ذهبت تقيمه كسرته وإن تركته لم يزل أعوج فاستوصوا بالنساء»[٢].

وورد في «فروع الكافي» عن محمد «ص» قوله: «إن الله خلق آدم من الماء والطين فهمة ابن آدم في الماء والطين، وخلق حواء من آدم فهمة النساء في الرجال فحصنوهن في البيوت»[٣].

يتبين لنا مما تقدم أن العنصر التكويني للمرأة هو عينه الذي تكون منه الرجل، وإنها صدرت عن الإرادة الإلهية مباشرة كما هو الشأن مع آدم، وذا أضفنا اعترافه «أي آدم» الصريح والواضح لها بأنه من لحمه ودمه وروحه «أي من كيانه»، أمكننا القول بتكافئهما من الناحية الإنسانية، ومن جهة أخرى، نرى أن الطابع الغالب الذي يمكن استشرافه من النصوص يظهر وكأن الغاية من «خلق» حواء كان لسد فراغ في حياة آدم، أي لم يكن لذاتها.

واتساقاً مع هذا التوجه لم نجد في الأحاديث أية صيغة تربط الناس بحواء كما هو الشأن بالنسبة لآدم، وإذا ورد شيء من هذا –وهو ما لم نجده- فإنه يرد بالطبع

---

[١] المرجع نفسه، /ص52/ وروى ابن الأثير في كتاب «الكامل في التاريخ» ما يفيد نفس المعنى، قال: «فلما أسكن آدم الجنة كان يمشي فيها فرداً ليس له زوج يسكن إليها، فنام نومه واستيقظ فإذا عند رأسه امرأة، قاعدة خلقها الله من ضلعه فسألها فقال: من أنت؟ قالت: امرأة قال: ولم خلقت؟ قالت لتسكن إلي..» مرجع سابق /الجزء الأول ص 20

[٢] البخاري، محمد «الصحيح» مرجع سابق/ الجزء الأول/ ص 161

[٣] الكليني، محمد، الفروع «الكافي» عني بنشره الشيخ محمد الأخوندي صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، طهران، بازار سلطاني /الجزء الخامس/ ص337/ تاريخ 1378ه

بمعية آدم، كل هذه أو غيره كخلقها من آدم أو من ضلعه –كما مر- شكل مبرراً تاريخياً وظفه الرجل فيما بعد، لظهور تعاليه على المرأة وأفضليته[١].

وما إن ظهر آدم وحواء في «الجنة» بإرادة إلهية حتى طردا منها بسبب عصيانهما الأمر الإلهي، وهذا ما ورد على لسان مجاهد وقتادة قالا: «فلما أسكن الله آدم وزوجته الجنة أطلق لهما أن يأكلا كل ما أرادا من كل ثمارها غير ثمرة شجرة واحدة، ابتلاء منه لهما وليمض قضاؤه فيهما وفي ذريتهما فوسوس لهما الشيطان وقال: «يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى؟» وقال: «ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة» قال الله: «فدلاهما بغرور»، وكان انفعال حواء لوسوسته أعظم...».[٢]

وانزلا إلى الأرض بإرادة إلهية أيضاً، وهذا ما تشير إليه الرواية التي احتج فيها آدم وموسى فيها ... فقال له موسى أنت الذي أخرجتك خطيئتك من الجنة...»[٣].

وهناك رواية بهذا المعنى يرويها البخاري عن الرسول «ص» أن قوماً ذهبوا إلى آدم يطلبون منه أن يشفع لهم عند ربهم، فيقول «ص» رداً عليهم: «ربي غضب غضباً قبله مثله، ولا بعد مثله، ونهاني عن الشجرة فعصيته نفسي نفسي اذهبوا إلى غيري»[٤].

ومما تقدم نرى أن آدم وحواء عصيا الله، طمعاً بالخلود، وفي ذلك إشارة إلى نزعة الإنسان التمسك بالحياة ورفض العدم نزعة التمرد تلك لم تكن بمبادرة ذاتية منها بل أسندت إلى «موجود آخر» أعطيت له فاعلية خاصة للسيطرة على مسلك بعض الناس.

ولكن خطيئة آم وحواء لم تنتقل إلى ذريتهما، بل ألقت التبعة على كل فرد بعينه، أما فيما يتعلق بمقدار مسؤوليتهما عن ارتكاب المعصية فنجد أن الروايات قدمت

---

[١] د. كامل حمود: الإنسان في الحديث النبوي ص 19

[٢] ابن الأثير، علي، «الكامل في التاريخ» مرجع سابق، ص 20، 21

[٣] البخاري، محمد، «الصحيح» مرجع سابق، الجزء الرابع، ص 192

[٤] المرجع نفسه، ص 164

حواء على أنها هي التي أسهمت مع إبليس، أو مع الحية في إغواء آدم أو على الأقل كانت أسرع للاستجابة للمعصية منه، وهي لهذا فرض الله عليها بعض المصاعب كالحيض وصعوبة الحمل والولادة وغيرهما.

المطلب الثالث

الأبعاد التكوينية الأولى للإنسان(١)

إن الكشف عن الأبعاد التكوينية الأولى للإنسان، أو ما يسمى بلغة العلم الحديث —التكوين البيولوجي- ضروري وهام، ليس فقط لتأسيس علاقات الإنسان بالكون أو بالإله، بل لتعيين ولتعيين الميزات والخصائص الخاصة به، وتلك التي يشترك فيها مع الكائنات الأخرى، وهذه وتلك تسمحان لنا بتعيين الموقع الحقيقي الذي يشغله الإنسان في الكون من جهة، وبتأصيل وتفسير معظم علاقاته الاجتماعية والثقافية من جهة ثانية.

والإنسان في الحديث كائن ذو بعدين: أحدهما تراب والآخر روحي، وسنبدأ بالبعد الترابي.

المطلب الرابع

البعد الترابي

لقد تبين لنا مما سبق أن البعد لكوني في الحديث يرتكز على نظرية الخلق، وأن الإنسان كائن مخلوق لله من جمله الكائنات الأخرى، بينما نرى العلم الحديث يركز البعد الكوني على التطور المادي الصرف مستبعداً بذلك فلسفة الخلق والخالق معاً،ورغم هذا التباين المبدئي والجوهري في آن، نرى أن كليهما أي «الحديث النبوي»

---

(١) يراجع في ذلك أيضاً د. خليل أحمد خليل، مستقبل الفلسفة العربية، بيروت، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 981، ص 30

و «العلم الحديث» يتفقان على أن «التراب» هو المادة الأولية التي تتكون منها الكائنات الأرضية بما فيها الإنسان.

ونحن هنا معنيون بالحديث النبوي بالذات، لذا يتوجب علينا أن نوثق ذلك بأدلة تؤكد صحة ما ذهبنا إليه، إن من أولى وأهم النصوص الدالة على ذلك تلك الروايات التي يرويها أبو موسى الأشعري عن الرسول «ص» قوله: «إن اللّه خلق آدم من قبضة فيها من جميع الأرض، فجاء بنو آدم على قدر الأرض، جاء منهم الأحمر والأبيض والأسود وبين ذلك، والسهل والحزن والخبيث والطيب»[١].

وفي موضع آخر قال «ص»: «الناس بنو آدم وآدم خلق من تراب»[٢].

والملاحظ أن هذا المعنى يتسق اتساقاً تاماً مع ما جاء به القرآن في أكثر من موضع وبأكثر من شكل[٣]، وتبعاً لذلك يمكن القول بأن البعد التكوين الأول للإنسان هو التراب، ولا شك أن لهذا البعد أثره البارز في تحديد الشكل النهائي الذي سيكون عليه الإنسان، وهذا ما يستلزم البحث عن البعد الآخر الذي تكتمل به صورة الإنسان[٤].

البند الأول: البعد الروحي

يجدر بنا أن نشير «أولاً» إلى أن البعد الروحي، من السهل إثباته وتوثيقه من خلال الحديث النبوي، إنما المشكلة تكمن في التحقق من ماهيته بوجه أعم، وفي

---

[١] أبو داود، سليمان، «السنن» مرجع سابق /الجزء الأول/ ص525/

و:ناصيف، منصور علي «التاج» مرجع سابق /الجزء الخامس/ ص296و297

[٢] العجلوني ، إسماعيل، «كشف الخفاء ومزيل الإلباس» مكتبة القدس، القاهرة، الجزء الثاني /ص1922/336

[٣] قال تعالى: «ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين» سورة المؤمنون: آية: 12

وقال تعالى: « ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمأ مسنون» سورة الحجر : آية: 10

[٤] د . كامل حمود: الإنسان في الحديث النبوي ص 28

معرفـة الكيفيـة الـتي صـدر عنـها بوجـه أخـص، والسـبب في ذلـك هـو أنـه ورد في «الحديث» بأشكال مختلفة، وأطلق على معان عديدة ومتنوعة، لغايات من الصعب علينا أن نخرج بنتيجة حاسمة حول هذه الأمور، وقد يكون من المفيد أن نعرض أمام القارئ مضمون تلك الصورة التي أشرنا إليها، وفق ما أرودها ابن منظور في لسان العرب[1].

ولقـد رأينـا في العـودة إلى «آدم» أمـراً بـالغ الأهميـة، وذلـك لأن البعـد الأول في الإنسـان صـيغ مـن «الـتراب» بـإرادة إلهيـة مباشـرة كمـا مـر، وكـذلك الشـأن في البعـد الروحـي فلقـد حصـل للإنسـان «بنفخـة إلهيـة» مباشـرة، وثـق ذلـك بقولـه «ص»: «إن موسى قال: ي ارب، أرنا آدم الذي أخرجنا ونفسه من الجنة، فأراه اللّه آدم فقال: أنت أبونا آدم؟ فقال له آدم: نعم، قال: أنت الذي نفخ اله فيك مـن روحـه، وعلمـك الأسمـاء كلها، وأمر الملائكة فسجدوا لك»[2]، والمعنى الظاهر هنـا يـدل علـى أن البعـد التكـويني الثانـي الذي اكتملت به صورة الإنسان، انبثق من روح اللّه أي من ذاته.

ولا شك أن لهذا البعد أهمية بالغة في التشكيل المبدئي لذاتية الإنسان، وذلـك لأنه يدخل في التقويم الأولي والأساسي لقيمة الإنسان من حيث هـو إنسـان مـن جهـة، وكإمكانية يصار إلى تحقيقهـا مـن جهـة أخـرى، أو بعبـارة أوضـح فالإنسـان وفقـاً لهـذا المنظور قد أعطي الأصالة والتكريم من الخالق وفي موضع آخر، يشير إلى المراحل التي يمـر في الجـنين إبـان تكوينـه فيـأتي نفـخ الـروح فيـه في مرحلـة بالغـة الدقـة، وفي ذلـك

---

[1] الروح، النفس، يذكر ويؤنث، والجمع الأرواح. التهذيب: قـال أبـو بكـر بـن الأنبـاري: الـروح والـنفس واحد، غير أنه يذكر والنفس مؤنثة عند العرب وفي التنزيل: ويسـألونك عـن الـروح قـل الـروح مـن أمـر ربي، وتأويل الروح إنه ما به حياة النفس... وروي عن الفراء أنه قال في قوله: قل الروح من أمر ربي، قال: من علم ربي أي أنكم لا تعلمونه، قال الفراء: والـروح هـو الـذي يعيش بـه الإنسـان، لم يخبر اللّه أحداً من خلقه ولم يعط علمه العباد قال: وقوله عز وجل: ونفخت فيه من روحي، فهـذا الـذي نفخـه في آدم وفينا لم يعط علمه أحداً من عباده، قال: وسمعت أبا الهيثم يقول الروح إنما هو النفس الـذي يتنفسه

[2] أو داود، سليمان «السنن» مرجع سابق، الجزء الثاني ، ص528

يقول: «إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوماً ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك.. ثم ينفخ فيه الروح»[١].

إن هذه النظرة البيولوجية للإنسان فيها من الإبهام والغموض بحيث لا تسمح لنا بأن نطرح أي تصور دقيق للعملية التكوينية التي يمر فيها الجنين- كما يفعل بعض المفكرين الإسلاميين[٢]، سوى التأكيد على أن الإرادة الإلهية المباشرة هي التي تدخلت في تسيير تلك العملية وتوجيهها من البداية وحتى النهاية، وهذا عكس ما يلاحظ في الدراسات الانتربولوجية التي تصر من جانبها على تتبع التطور الذاتي لتلك العملية. وتعتبر أن البعد «الروحي» –أن اعترفت به- نتاج ذلك التطور الذاتي، بل هو الشكل الأرقى للتطور المادي[٣].

وتبعاً لذلك يمكن القول أن إنسان «الحديث» جاء على إنسانيته بمجرد حلول الروح فيه، ولا شك أن هذه الفكرة تدخل في أساس المعطيات التي يصار على ضوئها تقويم الإنسان فيما بعد ولذلك –والمسالة- تأخذ طابع التعقيد والأهمية- يتوجب علينا أن نعمل قدر المستطاع على تقصي حقيقة البعد الروحي في الإنسان ومن ثم البحث عن حقيقة الصلة بينه وبين النفس.

البند الثاني: إشكالية الروح والنفس والعقل

وسنتناول هنا هذه المواضيع كما يتبين أدناه:

-أولاً: إشكالية الروح:

---

[١] البخاري، محمد إسماعيل «الصحيح» مرجع سابق /الجزء الرابع/ ص161

[٢] راجع: د. عبود، عبد الغني، «الإنسان في الإسلام والإنسان المعاصر» من ضمن «مجموعة الإسلام وتحديات العصر» الكتاب الرابع- دار الفكر العربي/ الطبعة الأولى/ 1978/ص 17 وما بعدها

[٣] وربما من المفيد هنا، أن نشير إلى أنه يوجد فارق أساسي بين وجهة نظر العلم الحديث إلى الإنسان وبين وجهة النظر المستقاة من الحديث النبوي، فالأولى تأخذ بالتطور الطبيعي الذي يشترط ضرورة وجود الأدنى في الأعلى بينما الثانية تلغي هذا الشرط وتعطي الأفضلية في الوجود للأعلى

تجدر بنا الإشارة «أولاً» وقبل كل شيء إلى أن هذا الجانب من الإنسان أعني البعد الروحي اكتسب –عبر الزمن- طابع المشكل لكثرة ما أخضع للدرس والتمحيص من قبل الفلاسفة، ابتداء من فلاسفة اليونان، وانتهاء بفلاسفة العصر الحديث ومروراً بفلاسفة العصور الوسطى...، وكانت آراؤهم في هذا الصدد متعارضة ومتضاربة إلى حد التناقض، فمنهم من يثبت وجوده ومنهم من ينفيه والذين يعترفون بوجوده يختلفون حول مصدره، وما إذا كان له وجود سابق أم لا[١]

والظاهر أن هذا الجانب قد أخذ طابع الأهمية المتزايدة –عبر التاريخ- لارتباطه المباشر بقضية المصير الإنساني بالذات أعني قضية الخلود أو عدمه، كل ذلك عولج بدقة بالغة، ما عدا «الروح» في الحديث النبوي، فهو لم ينل الاهتمام اللائق به، وكل الذي ورد بهذا الصدد، كان قد أتى بسياق، قرآني محض.

وأول ما يطالعنا في هذا الصدد- أن الروح يأتي في الحديث النبوي على عدة معان: أولها ما رواه أنس عن النبي «ص» قال: «يجتمع المؤمنون يوم القيامة فيقولون لو استشفعنا إلى ربنا، فيأتون آدم فيقولون أنت أبو الناس خلقك اللّه بيده... فيقول ائتوا عيس عبد اللّه ورسوله وكلمة اللّه وروحه فيقول لست هنا لكم...»[٢].

وثانيها ما ورد على لسان الرسول «ص» بصيغة المجاز، قال «ص»: «تحابوا بذكر اللّه وروحه»[٣]، أراد ان يحيا به الخلق ويهتدون، فيكون حياة لهم وهو القرآن، ومن بين المعاني التي أطلق عليها الروح أيضاً معنى «الوحي» و «الرحمة» و «جبريل»[٤].

---

[١] راجع بهذا الشأن، وجدي، محمد فريد «دائرة معارف القرن الرابع عشر» دار المعارف للطباعة والنشر/ بيروت/ المجلد الرابع الطبعة الثالثة/ 1971/ ص322 وما بعدها /كلمة/روحن وراجع د. كامل حمود: الإنسان في الحديث النبوي ص 23

[٢] البخاري، محمد إسماعيل، «الصحيح» مرجع سابق /الجزء السادس/ ص 217

[٣] الزبيدي، محمد مرتضى، «تاج العروس من جواهر القاموس» مطبعة حكومة الكويت تحقق الدكتور حسن نصار، ومراجعة د. جميل سعيد وعبد الستار أحمد فراج/ الجزء السادس/1969/ ص 408/ كلمة: روح

[٤] انظر الباب الأول/ الفصل الأول/ ص 25/ من هذا البحث.

أما فيما يتعلق بتعيين مصدره والكيفية التي صدر عنها، فيمكنه القول إن الروح صدر عن الإرادة الإلهية مباشرة وحل في جسد الجنين في مرحلة معينة من مراحل نموه، وهذا المفهوم يتعارض مع المفاهيم التي كانت سائدة في الماضي، بهذا الشأن، في مقدمة ذلك المفهوم الأفلاطوني الذي يقضي بأن الروح قبل حلوله في الجسد كان يعيش في عالم المثل، وهذا في حد ذاته يتضمن نتيجة هامة تعكس بوضوح طبيعة العلاقة بين الروح والجسد من جهة وما يترتب عليها من موقف أخلاقي محدد من جهة ثانية.

أما من حيث ماهية الروح، فالملاحظ أنها أحيطت بإطار من السرية بحيث أن الإحاطة بها اعتبرت شأناً إلهياً محضاً تعجز عن إدراكها العقول البشرية، وليس أدل على ذلك من الرواية التي أوردها البخاري على لسان عبد اللّه بن عباس قال: بينما أنا مع النبي «ص» في حرث، وهو متكئ على عسيب أن مر اليهود، فقال بعضهم لبعض، سلوه عن الروح، فقال ما رأيكم إليه، وقال بعضهم لا يستقبلكم بشيء تكرهونه فقالوا سلوه فسألوه عن الروح، فأمسك النبي «ص» فلم يرد عليهم شيئاً فعلمت أنه يوحى إليه، فقمت مقامي، فلما نزل الوحي قال: «ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً»[1].

وإذا شئنا أن نوثق ذلك أكثر، فلنر ما ذكره البخاري أيضاً، عن ابن عباس عن الرسول «ص» يقول: «من صور صورة فإن اللّه معذبه حتى ينفخ فيها الروح، وليس بنافخ أبداً»[2]، وحسبنا أن نأخذ من هذا «الحديث» ما يدعم ما نحن بصدده فقط، وأن نترك دلالته الغنية الهامة.

ويتبين مما تقدم، أن «نفخ الروح» شأن إلهي محض، وبالتالي فهو محال على الإنسان، وكذلك الإحاطة بكنهه محال عليه أيضاً، بل هناك إصرار على حصرهما وربطهما بالقدرة الإلهية والعلم الإلهي.

---

[1] البخاري محمد إسماعيل، «الصحيح» مرجع سابق / الجزء السادس/ ص 109

[2] المرجع السابق /ص108/ و: مسلم النيسابوري «الصحيح» مرجع سابق الجزء 14/ ص 93

ويجدر بنا أن نثير التساؤل التالي: وهو لماذا لم يكن رد الرسول «ص» على تلك المسألة محدداً أو واضحاً أجاب البعض[1] لمن تطرقوا لنفس الموضوع بأن عدم وجود علم نفس وعلم طبيعة وعلم جسد وغيره هو الذي أعاق الرسول «ص» عن الإجابة الواضحة، إن هذه الإجابة تبدو –في رأينا- بعيدة عن الصواب وبخاصة لأن التساؤل طرح من قبل اليهود وكانوا –كما هو معروف- على قدر من العلم والمعرفة.

لذا فالأصح أن ينظر إلى الأمر من زاوية أخرى، أعني زاوية المحافظة على «وحدانية الخالق»، لأن أي تأويل «للروح» من قبل الرسول «ص» أو غيره سيؤدي حتماً إلى نتيجة شبه مقررة وهي: اعتبار «الروح» جزءاً من ذات الله، وهذا مجال لأن الإله لا يجزأ من جهة، ولأنه يصطدم بأهم خاصة ميز الله نفسه بها[2] أعني خاصة التوحيد.

وهذا هو التفسير الوحيد –وفق ما نعلم- لموقف الرسول «ص» من جهة ولموقف بعض المفكرين المسلمين الذين تطرقوا لنفس المشكلة من جهة ثانية وحتى الذين أشرفوا على الإفصاح عن قناعاتهم بهذا الصدد نراهم –في الوقت المناسب- يصابون بالعجز عن النطق الصريح، فيستعيضون عنه بالتعبير الرمزي الذي يتخذونه كمخرج وحيد للقرار من هذا المأزق[3].

إن نسبة «الروح» إلى الله أمر بين وصريح أكده قوله تعالى: «فإذا سويته ونفخت فيه من روحي»[4]، وبين أنه من أجل «الروح» هذا أسجد الله الملائكة للإنسان،

---

[1] راجع الوائلي، عبد الجبار، «العقل والنفس والروح» منشورات عويدات بيروت، باريس،سلسلة زدني علماً، الطبعة الأولى /1982/ ص 89 وما بعدها.

[2] روى البخاري عن عائشة أن النبي «ص» بعث رجلاً على سرية وكان يقرأ لأصحابه في صلاته فيختم بقل هو الله أحد فلما رجعوا ذكروا ذلك للنبي «ص» فقال سلوه لأي شيء يصنع ذلك فسألوه فقال لأنها صفة الرحمن وأنا أحب أن أقرأ بها فقال النبي «ص»: «أخبره أن الله يحبه»، البخاري، محمد إسماعيل «الصحيح» مرجع سابق، الجزء التاسع/ ص 41

وانظر د. كامل حمود: الإنسان في الحديث النبوي ص 24

[3] نقصد «الغزالي»، والعقاد وغيرهما، انظر الغزالي في كتابه «إحياء علوم الدين» والعقاد في كتابه «الإنسان في القرآن»

[4] سورة الحجر: آية 30

واستحق هذا الأخير خلافة الله في الأرض[1]، ولعل التكريم[2] لبني آدم يندرج في هذا النطاق.

وضمن هذا المعنى انطلاقاً منه يمكن النظر إلى قوله «ص»: «إن الله خلق آدم على صورته»[3] وإلى قوله «ص» أيضاً: «إن الله تعالى قال لموسى عليه السلام: «مرضت فلم تعدني فقال يا رب وكيف ذلك؟ قال: مرض عبدي فلان فلم تعده ولو عدته وجدتني عنده»[4].

وإذا تأملنا «الحديث» الأول وأخضعناه للدرس والتمحيص لتبين لنا أن «الضمير» المتضمن ب «على صورته» هو بمثابة مفتاح اللغز فإذا أمسكنا به استطعنا أن ننفذ منه إلى الحقيقة وإلا عبثاً نفعل، ونحن هنا أمام أمرين لا ثالث لهما: فإما أن نرجع «الضمير» إلى آدم وبهذا السياق تتهافت قيمة «الحديث»، الثاني بالذات فإذا كان القصد من «وجدتني عنده» هو «من روحي» نكون أيضاً قد دخلنا في باب المشابهة تلك.

بيد أنه ضروري بهذا الصدد تأطير التحليل بإطار «الحديث بالذات» حتى نضمن لأنفسنا عدم الشطط والضياع.

ومن هذا المنطلق نجد أن ما ذهبنا إليه لا يتسم بالثبات واليقين وذلك لأن «من روحي» موجود في كل إنسان من حيث هو إنسان، وبالتالي فالدعوة من قبل الله لعيادة «العبد» ليس فقط ل« ...من روحي» بل لكونه ولياً من أوليائه الصالحين، ثم إن فكرة

---

[1] قال تعالى: «إنا جعلناك خليفة في الأرض»

[2] قال تعالى: «ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر وفضلناهم على كثير من خلقنا» سورة الإسراء: آية: 170

[3] مسلم، النيسابوري، «الصحيح» مرجع سابق، الجزء الثامن ص 32

[4] ورواه مسلم على الشكل التالي: «يا ابن آدم مرضت فلم تعدني قال يا رب وكيف أعودك وأنت رب العالمين قال أما علمت أن عبدي فلاناً مرض فلم تعده أما علمت أنك لوعدته لوجدتني عنده» مسلم «الصحيح» مرجع سابق الجزء 16/ ص 125-126/ الزبيدي، الشافعي، عبد الرحمن، «تيسير الوصول إلى جامع الأصول من حديث الرسول» دار المعرفة، بيروت/الجزء الثالث ص 341/ 342

التجسيم أو المشابهة بالصورة التي أشرنا إليها سابقاً لا تتسق مع نظرية «التوحيد» كما مر.[١]

وإذا شئنا زيادة في التوثيق فلنر ما رواه البخاري عن ابن عباس أن النبي «ص» بعث معاذاً إلى اليمن وقال «ص» له: «إنك تقدم على قوم من أهل الكتاب فليكن أول ما تدعوهم إلى أن يوحدوا الله تعالى»[٢].

وفي موضع آخر روى معاذ قال: قال النبي «ص»: «يا معاذ أتدري ما حق الله على العباد؟ قال الله ورسوله أعلم، قال أن يعبدوه ولا يشركوه»[٣].

والذي تظهر ملامحه منذ الآن، هو أن الإنسان في «الحديث» معد له –منذ البداية– أن يكون عبداً لله، وإن الوجهة التعبدية التي عليه أن يسلكها باتت بشكلها العام معروفة لدينا ومحدودة.

وفي رأينا أن هذه المحاذير هي التي دفعت بالغزالي وغيره إلى البحث عن سبل أخرى لينفذوا منها إلى حلول اصطنعوها أرضتهم ولو إلى حد، فمثلاً لجأ الغزالي إلى الترميز وعبر عن «وجدتني عنده»، «بالمناسبة الباطنية» التي اختص بها الآدمي والتي لا يجوز أن تسطر في الكتب... حتى أنه علق على «وخلق الله آدم على صورته» قائلاً: «حتى ظن القاصرون أن لا صورة إلا الصورة الظاهرة المدركة بالحواس، فشبهوا وجمعوا وصوروا، تعالى الله رب العالمين عما يقول الجاهلون علوا كبيراً»[٤].

لقد تبين لنا في «وجدتني عنده» أن الحضور الإلهي لم يكن لـ « ...من روحي» فقط بل لأن العبد ولي من أوليائه، والآن علينا أن نوثق ذلك، وأجيز لنفسي أن أستعير صيغة الغزالي «المناسبة الخاصة» التي يبدو لي أنها لا تتكشف للعبد إلا بتحقيق شرطين أساسيين: أولهما إحكام الفرائض إحكاماً تاماً، وثانيهما المواظبة على النوافل والطاعات الزائدة والاجتهاد فيها حتى يكتسب محبة الله ومن أحبه الله أصبح لا يرى إلا الله ولا يسمع إلا بالله ولا يمشي إلا بالله.

---

[١] د. حمود. الإنسان في الحديث النبوي ص 7

[٢] البخاري، محمد إسماعيل «الصحيح» مرجع سابق، الجزء السابع/ ص 140

[٣] المرجع نفسه/ ص 140

[٤] الغزالي، محمد، «إحياء علوم الدين» مرجع سابق، الجزء الرابع/ص 16

وفي ذلك يقول «ص»: «إن اللّه قال: من عادى لي ولياً[1] فقد آذنته بالحرب وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يقترب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وأن سألني لأعطيته وأن استعاذني لأعذته، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن بكره الموت وأنا أكره مساءته»[2].

وسأل جبريل رسول اللّه عن الإيمان فأجاب، ثم سأله عن الإسلام فأجاب ثم سأله عن الإحسان –وهو السر الجامع ما بين الإيمان والإسلام- فأجاب قائلاً: «أن تبعد اللّه كأنك تراه وإن لم تكن تراه فإنه يراك»[3].

ويتبين مما تقدم أنه بفضل «من روحي» استحق الإنسان من حيث هو إنسان جملة من الاستحقاقات التي أشرنا إليها والتي تميز بسببها عن بقية الكائنات وكانت له أيضاً بمثابة إمكانية للترقي والنزوع إلى الكمال، فالترقي في حد ذاته، منوط بالإنسان الكل المتحد من البعدين، مع التذكير بأن البعد «الترابي» ينزع بالإنسان إلى الترسب والانحدار.

إذاً فالإنسان في الحقيقة لا يمكن تحديده سلفاً ببعدي «الروح» و «التراب» لأن هذين البعدين هما بمثابة «طاقة» أو «إمكانية» للترقي أو الترسب، أما اعتماد أحدهما دون الآخر، فالأمر يتعلق بإرادة الإنسان، ولكن وجهة الترقي نحو اللّه لم تعد تسلك

---

[1] الولي: له معنيان: أحدهما: فعل بمعنى مفعول، وهو من يتولى اللّه سبحانه أمره، فلا يكله إلى نفسه لحظة، بل يتولى دائماً رعايته على حد قوله تعالى: «وهو يتولى الصالحين» سورة /الأعراف/آية: 196، والمعنى الثاني: فعيل مبالغة من الفاعل، وهو الذي يتولى عبادة اللّه وطاعته فعبادته تجري على التوالي، من غير أن يتخللها عصيان، وكلا الوصفين واجب حتى يكون الولي ولياً: يجب قيامه بحقوق اللّه تعالى على الاستقصاء والاستيفاء، ودوام حفظ اللّه تعالى إياه في السراء والضراء. الرسالة القشيرية، الجزء الثاني /ص520-521

[2] البخاري، إسماعيل، «الصحيح»، المطبعة العثمانية المصرية، /الجزء الرابع/ 1351ه،1932م/ص89/

وانظر د. كامل حمود: الإنسان في الحديث النبوي ص26

[3] البخاري، محمد إسماعيل، «الصحيح» مرجع سابق /الجزء الأول/ ص 20

خطها الصاعد بسبب «الهوة» العميقة التي تفصل بين الإله والإنسان وبسبب «الهوة» تلك، اعتمد توجه آخر حددت بموجبه علاقة الإنسان بالإله بحيث أتيحت للإنسان إمكانية الاتصال بالإله وهو على الأرض، انتفت بذلك ضرورة الصعود .

وفي ضوء ما تقدم نستطيع أن نسجل الملاحظات الآتية:

-أولاً : إن المنحى الثنائي الذي عرضنا له في فلسفة الخلق قد أسهم في تجذير وترسيخ تلك «الهوة» التي تفصل بين الإنسان والإله

-ثانياً : إن هناك تداخلاً أساسياً بين البعد الكوني والبعد الديني حتى أننا نجد أن الكثير من البنية الإيديولوجية للبعد الديني قد حددت سلفاً في إطار البعد الكوني.

-ثالثاً : إن علاقة «الروح» في الإنسان ليست عرضية كما وإن علاقته بالإله ثابتة، إنما أخذت طابع الصفاتية، ولتوضيح هذه العلاقة سنثبت بعض الآراء لبعض المفكرين الإسلاميين في هذا الصدد[١].

-الرأي الأول: للدكتور مصطفى شمران[٢] يحاول فيه أن يحدد العلاقة على أساس المفهوم العلمي، ولهذا وقع اختيارنا له، فيقول: «لو أخذنا الشمس وجدنا نقطة A على محيطها حيث الحرارة 10،000 درجة مئوية، ونقطة B، على بعد مليمترات قليلة خارج A على النور، المنبثق من A، ثم نظرنا من بعيد عن سطح الأرض إلى النقطتين لما تمكنا من تمييز A عن B ولوجدنا أن صفاتهما مشتركة في شدة الحرارة والنور، ولكن يبقى جوهر وجودهما معناه مختلفاً، فنقطة A مكونة من جزئيات Malecule من الشمس خالقة للنور، فهي مصدر ضوئي Source lumineuse بينما نقطة B تعتبر نوراً مخلوقاً من الشمس، فهي ليست المصدر بل الضوء Lumiere والاختلاف بالوجود لكل منهما واضح.

بنسبة ما، لنعتبر أن العلاقة بين الإله والروح كالعلاقة الموجودة بين الشمس والنور، فنقول عندها بأن الروح مخلوق الله، والروح لها ذات صفات الله لذا فهي خليفة الله على

---

[١] د. كامل حمود : الإنسان في الحديث النبوي ص 27

[٢] يعتبر الدكتور مصطفى شمران صاحب مؤلف «الروح بين العلم والدين من كبار المفكرين الإيرانيين الذين يبذلون الجهود المضنية من أجل فهم الإسلام فهماً عقلانياً»

الأرض، أي أن هذه الروح ذات صفات مطلقة، لكنها مخلوقة «من اللّه» وتختلف عن اللّه، وكلمة الحلاج «أنا اللّه» ليست حقيقية بل أنا الروح التي تتكون في مثل هذه اللحظة، بصفات مشابهة لصفات اللّه، تماماً كتشابه الصفات لنقطتين A و B [1].

-الرأي الثاني: يمثل وجهة نظر الغزالي، حيث قال: « ...فالذي يذكر هو قرب العبد من ربه عز وجل، في الصفات التي أمر فيها الاقتداء، والتخلق بأخلاق الربوبية، حتى قيل تخلقوا بأخلاق اللّه، وذلك في اكتساب محامد الصفات التي هي من الصفات الإلهية، من العلم، والبر، والإحسان، واللطف، وإفاضة الخير، والرحمة على الخلق، والنصيحة لهم، وإرشادهم إلى الحق، إلى غير ذلك من مكارم الشريعة، فكل ذلك يقرب إلى اللّه سبحانه وتعالى لا بمعنى طلب القرب بالمكان، بل بالصفات»[2].

وأما العقاد فيقول بهذا الصدد: « ... ولكن كمال هذه القوى «الروح والنفس والعقل» مقيس إلى كمال اللّه جل شأنه... فارفعها وأشرفها ما كان أقربها إلى الصفات الإلهية، وأدناها، وأخسها ما كان أبعدها من تلك الصفات...

ومن المقابلة بين هذه القوى... قد نتبين[3] أن «الروح» هو أقربها إلى الحياة الباقية وأخفاها عن المدارك الحسية، وأنه الجانب الذي أستأثر اللّه بعلمه واحتجب عن أنبيائه، لأنه سر الوجود المطلق لا قدرة للعقل الإنساني المحدود عن الإحاطة به ووعيه إلا بما يناسبه من الإشارة والتقريب».

وفي ضوء ذلك كله يمكن القول بأن محاولتنا الاستجلاء حقيقة البعد الروحي في الإنسان، استطاعت –إلى حد ما– أن تسلط الأضواء الكاشفة على بعض النواحي التي من شأنها أن تنير لنا السبيل في استخلاص حقيقة الإنسان، وفي مقدمة تلك النواحي أن «قيمة» الإنسان من حيث هو إنسان، أعطيت له بفضل من «روحي»، وهي قيمة

---

[1] د. شمران، مصطفى، في كتاب «الروح بين العلم والدين» ترجمة أبو حسن، سنة 1980، ص12 – 13

[2] الغزالي، محمد، في كتاب «إحياء علوم الدين» مرجع سابق /الجزء 14/ص61/ وفي كتاب «المقصد الأسمى شرح أسماء اللّه الحسنى» يوضح الغزالي بأي معنى لا يشبه الإنسان اللّه. «فإن قلت ظاهر هذا الكلام يشير إلى إثبات مشابهة بين العبد وبين اللّه تعالى لأنه إذا تخلق بأخلاقه كان شبيهاً له ومعلوم شرعاً وعقلاً أن اللّه تعالى ليس كمثله شيء...»

[3] العقاد، عباس محمود، «الإنسان في القرآن» الناشر دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ص36

ثابتة مميزة تحد الكيان الإنساني، الذي من أهم مقوماته سجود الملائكة له وتأهيله للخلافة في الأرض، وأخيراً منحه صفة التكريم- فهذه النظرة التي تتصف بالكلية إلى الإنسان نظرة جزئية محضة، فالإنسان في «الحديث» خلق إنساناً مكرماً بعكس إنسان «العلم الحديث» الذي ينظر إليه «أولاً» كحيوان، ثم بعد ذلك يحقق إنسانيته.

ومن زاوية أخرى لم يعد بإمكانه أن يعبر «الهوة» العميقة التي فصلت بينه وبين مصدره، تلك «الهوة» التي أسهم في تعميقها وترسيخها المنحى الثنائي الذي عرضنا له في فلسفة الخلق، وتبعاً لذلك يمكن القول بأن تأليه الإنسان غير جائز وفقاً لهذا المنظور، بل يتعارض تعارضاً أساسياً مع أحد أهم أهداف فلسفة الخلق في الحديث النبوي، حيث أريد للإنسان أن يكون عابداً لا متألهاً، ولهذا وجدنا أن الوجهة التي على الإنسان أن يسلكها في تطوره الروحي بل وفي تكامله، وجهة تبعدية تأخذ منحى تنازلياً تنقيها، أحكام الفرائض زائد النوافل والطاعات، وهذه وتلك أعمال تعبدية تنفذ على الأرض.

من هذا المنطلق يصح القول بأن الاتصال الحقيقي بين الإنسان والإله يتم عن طريق «الفعل» وبالتحديد عن طريق الفعل التعبدي.

وبعد أن أجلينا قدر المستطاع حقيقة البعد الروحي في «الحديث» ومن وجهة مصدرية «إلهية» يلزمنا أن نقوم ببعض الاستقصاءات الدقيقة والهامة بهذا الشأن، لنرى ما إذا كانت هذه المصطلحات عبارة عن أشكال مختلفة لمعنى واحد؟ أم أنها تحمل مضامين مختلفة، وأيها يشكل قوام الشخصية الإنسانية.

البند الثاني: النفس

أول ما يطالعنا في «الحديث» عن النفس هو أنها معلومة «لله»: «ليست نفس مخلوقة إلا الله خلقها»[١]، ولما كانت علة كل موجود مقدمة على وجود ذلك الشيء، وهي بالتالي أقرب إليه من نفسه[٢]، لذا أصبح من المحتم أن تقترن معرفته بمعرفتها

[١] البخاري، إسماعيل «الصحيح» مرجع سابق/ الجزء التاسع/ ص148-149

[٢] قال تعالى: «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» سورة /ق/ آية: 16

ونسيانه بنسيانها»[١]، كما يروى عن النبي محمد «ص» في هذا السياق قوله: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»[٢].

وإذا كان كذلك أعني إذا كانت معرفة الله مقرونة بمعرفة النفس ونسيانه بنسيانها يلزم عن ذلك أمران اثنان: الأول: أن تكون النفس صورة عن العالم، وبمعرفتها يحصل للعارف علم بواجب الوجود[٣]، والثاني: هو أن تكون النفس صورة للذات الإلهية، وهذا ما صرح به «ابن عربي» قائلاً: «...فلأنه «الإنسان» يقف حداً فاصلاً بين الله والعلم لأنه صورة الله، والعالم هو المرآة التي تنعكس عليها هذه الصورة، والله هو الذات التي الإنسان صورة لها ...»[٤].

ومهما اختلفت وجهات النظر بهذا الصدد يبقى شيء واحد تتفق بصدده كل الآراء، هو إثبات خاصتي: الوعي والإدراك للنفس، والملاحظ أن محمداً «ص» يشدد على طهارة النفس ونمائها، فهو يبتهل إلى الله ليعينه على طهارتها ومنحها صفة التقوى، وقد ظهر ذلك في قوله «ص»: «اللهم أعوذ بك من العجز والكسل والجبن والهرم وعذاب القبر آت لنفسي تقواها وزكها أنت خير من زكاها وليها ومولاها: اللهم إني أعوذ بك من نفس لا تشبع»[٥].

وقال أيضاً: «وأعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه» سورة الأنفال/ آية 24

[١] قال تعالى: «ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم» سورة الحشر/ آية: 19

[٢] ابن عربي، محي الدين «فصوص الحكم» دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، سنة 1980/ ص7

[٣] ولقد أشار الغزالي في كتابه «معيار العلم» قال: «ومن رحمة الله على عباده أن جمع في شخص الإنسان على صغر حجمه من العجائب ما يكاد بوصفه يوازي عجائب كل العالم، حتى كأنه نسخة مختصرة من هيئة العالم ليتوصل الإنسان بالتفكير فيها إلى العلم بالله»

[٤] ابن عربي، محي الدين «نصوص الحكم» مرجع سابق، التعليقات ص 12، بلا تاريخ

[٥] مسلم «الصحيح» الجزء 8 ص 81-82

ومعنى ذلك أن النفس بجوهرها ليست جامدة وراكدة بل بالعكس لا بد لها من الحركة والنمو والتكامل، شريطة أن يتم هذا التكامل ضمن إطار التقوى.. والقرآن أيضاً يشدد على مسار التقوى ويعتبره الطريق الفطري المعد لتكامل النفس وطهارتها[1].

وعلى هذا فإن انحراف الإنسان عن هذا المسار في تكامله يكون انحرافاً عن نفسه إلى غيره.. وبالتالي فقدانه لذاته.

ولكي تكتسب النفس التقوى، وتحقق الغاية من وجودها يجب على الإنسان أن يعمل على محاسبتها، كما ورد في قوله «ص»: «لا يكون العبد تقياً حتى يحاسب نفسه كما يحاسب شريكه من أين مطعمه وملبسه»[2].

وكما قال أيضاً: «الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والعاجز من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله»[3].

لذا فالإنسان الذي يتغلب فيه «الهوى»[4]، على الجوانب الأخرى، هو –في نظر الحديث إنسان عاجز، وبالتالي فهو ينشد إلى التراب الترسب وفقاً للبعد الإنساني الأول أي الطين، أما الإنسان الذي يحكم «عقله» ويخضع «هواه» فهو صاحب «إرادة»، ولا شك أن امتلاك الإنسان للإرادة هو الذي أهله لمهمة التكليف كما وأن حرية

---

[1] قال تعالى: « .. ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها »سورة الشمس/ آية: 8-11

[2] الترمذي، الجزء -4- ص 638

[3] الترمذي، الجزء 4- ص 638، وقد جاء في لسان العرب لابن منظور حول كلمة الكيس ومعناها: العاقل، وقد كان يكيس كيساً إذا تبصر في الأمور وتفكر في عواقبها، والعاجز: الجاهل الأحمق الذي لم يفكر في عواقب الأمور، فالكيس من حاسب نفسه فقهرها حدود الله تعالى وعمل للآخرة، والأحمق من ترك نفسه في هواها من المحرمات...» ناصيف، منصور علي «التاج» دار إحياء التراث العربي، بيروت، الجزء الخامس، 1962 ص 210

[4] ولعله من المقيد أن نشير إلى أنه حسب البناء الفرويدي النفسي، يصح القول بأن «إلهي» عنده تقابل هوى النفس في «الحديث» وبالتالي فهو عبارة عن الشهوات والرغبات البهيمية في الإنسان، والتي تريد الإشباع بأي ثمن.

اختياره تلك، رتبت عليه تبعية فردية[١] عبر عنها الرسول في قوله: كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته والأمير راع والرجل راع على أهل بيته والمرأة راعية على بيت زوجها وولده، فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»[٢].

وهذا المعنى يتسق اتساقاً كاملاً مع ما ورد في القرآن كقوله تعالى: «وأن ليس للإنسان إلا ما سعى»[٣]، وقال أيضاً: «كل نفس بما كسبت رهينة»[٤].

وهنا تحقق للإنسان قيمته الذاتية، القائمة على اعتباره مخلوقاً راشداً، مسؤولاً مؤتمناً على نفسه، تتاح له الفرصة للعمل ثم يؤخذ بما عمل.

ويروي محمد «ص» عن ربه عز وجل، أنه قال: «يا عبادي، أني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً، فلا تظالموا، يا عبادي كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم... يا عبادي، إنما هي أعمالكم أحصيها لكم، ثم أوفيكم إياها فمن وجد خيراً فيحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه»[٥].

إذن الجزء من ثواب أو عقاب يقع على النفس[٦].

---

[١] د. كامل حمود: الإنسان في الحديث النبوي ص 30

[٢] البخاري، المجلد3، الجزء7، ص 41، والنووي، يحيى «رياض الصالحين» دار العربية، بيروت، ص 192 بلا تاريخ

[٣] سورة النجم: آية: 39

[٤] سورة المدثر: آية: 38

[٥] مسلم، «الصحيح» مرجع سابق / الجزء الثامن/ ص 17

[٦] تعرض القرآن للنفس كما عرض لها الحديث، إلا أن المعاني التي أوردها القرآن للنفس تبدو أكثر وضوحاً ودقة، وسنثبتها كما وردت في الآيات التالية:

النفس «الأمارة بالسوء»: «وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء» سورة يوسف، آية: 4

النفس«اللوامة»: «لا أقسم بيوم القيامة ولا أقسم بالنفس اللوامة» سورة القيامة، آية : 3

النفس «الملهمة»: «ونفس وما سواها، فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها »سورة الشمس، أية: 8–11

النفس «المطمئنة»: «يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية» سورة الفجر ، آية: 28

وفي ذلك يروي أبو هريرة أنه لما نزلت الآية: «وأنذر عشيرتك الأقربين دعا رسول الله «ص» قريشاً فاجتمعوا فعم وخص»، فقال «ص»: «يا بني كعب بن لؤي أنقذوا أنفسكم من النار يا بني مرة بن كعب أنقذوا أنفسكم من النار»[١]

ونجد في القرآن أيضاً، تأكيداً على أن الجزاء تتحمله النفس، قال تعالى: «ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً»[٢].

وقوله تعالى أيضاً: «يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً»[٣].

من هنا فإن الإنسان في «الحديث النبوي» كائن مسؤول عن مصيره، لأن عليه أن يصنعه بيده، وكذلك فالمجتمع الإنساني مسؤول عن تقرير مصيره بنفسه والحديث يعطي من حيث المبدأ قيمة خاصة للنفس، فحرم قتلها وأقام الحد على القاتل بل ومنع من ظلمها، وفي ذلك يقول: «لا تقتل نفساً ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها، لأنه أول من سن القتل»[٤].

وقال أيضاً: «لا تدخلوا مساكن الذين ظلموا أنفسهم إلا أن تكونوا باكين أن يصيبكم مثل ما أصابهم»[٥].

ويضيف في موضع آخر: «قل اللهم ظلمت نفسي ظلماً كثيراً ولا يغفر الذنوب إلا أنت فاغفر لي من عندك مغفرة...»[٦].

ويتضح لنا من كل ما سبق الحقائق التالية:

-أولاً: إن الروح وهي البعد الثاني للإنسان ليست النفس، وذلك لجملة من الحقائق أوردناها سابقاً ونثبت هنا منها ما نراه مناسباً، فالروح كما صوره الحديث حقيقة واحدة في كل الناس وهو خالد، ولا يخضع للثواب والعقاب ولا يخضع لعملية

---

[١] مسلم، الجزء الأول، ص 132

[٢] سورة الأنبياء / أية: 48

[٣] سورة آل عمران / آية: 31

[٤] أحمد بن حنبل «المسند» الجزء الثاني ص 345، و: مسلم «الصحيح» مرجع سابق ص 106

[٥] البخاري الجزء الرابع، ص 181

[٦] البخاري، الجزء التاسع، ص 144

النمو والتكامل، لأنه من «روح اللّه»، أما النفس فهي تختلف باختلاف الناس، وهي التي تخضع لعملية النمو والتكامل ويجري عليها الثواب والعقاب، وحتى الظلم والقتل يقع عليها، كما مر، وهي بعكس الروح يمكن إدراك كنهها .

ثانياً : تعتبر النفس وفقاً للحديث النبوي حقيقة الإنسان الجوهرية،ومع ذلك فهي ليست الإنسان، لأن الإنسان مأمور بمحاسبة النفس ونهيها مما يفترض وجود قوة أخرى في الإنسان في النفس تقوم بمهمة محاسبة النفس وتوجيهها وتلك القوة المنوط بها ذلك العمل ليست معروفة لنا بالتحديد فلا ندري هل هي العقل وهذا شأنه[١]أم الروح وهو من «روح اللّه»[٢].

ولكن الملاحظ أنه بالإمكان رصد الحقيقة بهذا الصدد خاصة وأن المعطيات الأساسية قد أبرزت لنا خلال البحث برغم الغموض الذي أحاط ببعض النصوص، فلقد ظهر لنا بشكل لا يقبل الشك، حقيقتان هامتان: أولاهما : أن النفس بفطرتها تحتاج إلى «الهداية»[٣]، ويتم لها ذلك باستلهام الروح، وثانيتهما : أن «محاسبة النفس» لا تتم إلا بعمل عقلي[٤]، وذلك لأن بناء الأعمال على وزن نتائجها القريبة والبعيدة أو

---

[١] والنفس أيضاً مشترك بين معان ويتعلق بغرضنا منه معنيان: أحدهما أنه يراد به الجامع لقوة الغضب والشهوة في الإنسان، وإليه الإشارة بقوله عليه السلام «أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك» والمعنى الثاني هو اللطيفة التي هي الإنسان.

بالحقيقة وهي نفس الإنسان وذاته، ولكنها توصف بأوصاف مختلفة بحس اختلاف أحوالها في النفس المطمئنة إذا سكنت تحت الأمر وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات، والنفس اللوامة إذا لم يتم سكونها، ولكنها صارت مدافعة للنفس الشهوانية ومعترضة عليها، والنفس الأمارة بالسوء إن تركت الاعتراض وإذ عنت لمقتضى الشهوات ودواعي الشيطان». قراءة محود علي «صفوة إحياء الغزالي » مطبعة الفتوح، مصر، 133هـ- 1935م، ص 40

[٢] والمعنى الثاني هو اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان وهو الذي أراده اللّه بقوله: «قل الروح من أمر ربي».

[٣] انظر الصفحة 3 من هذا البحث

[٤] د . كامل حمود : الإنسان في الحديث النبوي ص 32

استقامتها وانحرافها، هو بالذات العقل ومعناه، وهذا المعنى أكده الرازي قائلاً: هو «الشيء الذي لولاه كانت حياتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين»[١].

ويضيف: وإذا كان الاحتكام إلى العقل هو أحد وجهي العملية –كما يقال– فلا بد أن يكون الوجه الآخر هو قمع الهوى وردعه، لأن هذا مكمل ضروري لذاك فلئن كان الإنسان بعقله مدركاً للأمور إدراكاً صحيحاً، فهو بقمعه لهواه صاحب «إرادة» والعقل والإرادة جانبان متلازمان أحدهما له النظر والآخر عليه التنفيذ..»[٢].

وفي ضوء ذلك يمكننا أن نقرر بهذا الصدد من طرف أول، أن حقيقة الإنسان في «الحديث النبوي» تتلخص في أنه الكائن الذي تتجوهر حقيقته حول «النفس» التي تستلهم هداية الروح من جهة، وتخضع لسيطرة العقل من جهة ثانية وبناء عليه، نرى أن صورة الإنسان في «الحديث النبوي» تتقرر على ضوء الصراع الدائر بين نزعات البعد الطيني الشهوانية، والذي يتم داخل الإنسان، فإذا كانت الغلبة للنزعات الشهوانية المتمثلة بقوى «الهوى» على النزعات «الروحية» الخيرة المتمثلة ب «من روحي» أو بمعنى آخر إذا كان الإنسان أسيراً لشهوته ومستذلاً فصورته صورة الإنسان «العاجز» المنحط الهابط، غير جدير بتحميل المسؤولية والائتمان على نفسه، لذا فهو في أدنى المستويات الإنسانية، بل حياته أقرب إلى حياة البهائم، أما إذا كانت الغلبة للنزعات «الروحية» الخيرة على قوة «الهوى» الشهوانية وهذا لا يتم إلا بعمل عقلي وإرادة محكمة، فإننا نجد النموذج الحقيقي للإنسان في «الحديث النبوي» الذي وصف «بالكيس»[٣] أو بالعقلاني، وبأنه يعمل لما بعد الموت، ومن هنا بات صحيحاً القول بأن الإنسان لا يتقوم ببعد واحد بل هو كائن مركب من بعدي الروح والطين، وبما أنه يملك الإرادة التي تمكنه من أن يختار بين الترقي والسمو وبين الإنشاد والترسب...

---

[١] محمود، زكي نجيب «تجديد الفكر العربي» دار الشروق، بيروت، الطبعة السادسة، 1400هـ- 1980م، ص 349 - 350

[٢] محمود، زكي نجيب «تجديد الفكر العربي» دار الشروق- بيروت، الطبعة السادسة، 1400هـ – 1980م /ص 349-350

[٣] انظر الباب الأول/ الفصل الأول/ ص 37 من هذا البحث

لذا فهو مسؤول لأن الحرية والاختيار يوجبان المسؤولية، وعلى أي حال فالتركيز على المحتوى الداخلي للإنسان كمنطلق أساسي لفهم حقيقة الإنسان وبنائه سيبقى القضية الجوهرية التي نستمد منها الأضواء الكاشفة لإنارة صورة الإنسان في الحديث النبوي.

ولكن وقد تحدثنا عن العقل وعن العمل العقلي، وبعد أن تبين لنا أن الإنسان العاقل هو الإنسان النموذج الذي رسمه الحديث، نجد لزاماً علينا أن نطرح مسألة العقل ونتقدم على طريق البحث الذي حققته في الحديث النبوي.

إشكالية العقل:

يجدر بنا أن نتوقف قليلاً عند إشكالية العقل لنستجلي حقيقته وطبيعته في الحديث النبوي وبخاصة بعد أن حاولنا قدر المستطاع استجلاء حقيقة الروح والنفس، وإبان ذلك تبين لنا أن العقل هو أحد أهم المتطلبات الضرورية لمحاسبة النفس[١]، والذي لولاه لانتفت الغاية التي وجد من أجلها الإنسان.

إن أهمية العقل كبعد حقيقي وجوهري في الإنسان لا يمكن فصله عن البعد الروحي، وإن جاز تميزه.

وكما أن البعد الروحي شيء من الله –كذلك العقل يبدو أنه في التحليل النهائي ليس سوى انعكاس للعقل الحقيقي الأسمى، وشهادتنا على ذلك ما رواه الرسول «ص» بهذا الصدد: «أول ما خلق الله العقل، فقال له: أقبلن ثم قال له: أدبر، ثم قال له عز وجل: وعزتي وجلالتي ما خلقت أكرم علي منك بك آخذ وبك أعطي، وبك أثيب، وبك أعاقب»[٢].

إن هذا الحديث يتضمن في جانب من جوانبه صحة ما افترضناه في إشكالية النفس من أن «العقل» هو الذي يتولى محاسبتها، لأن من طبيعته الإدراك والتمييز، وما اختياره كأساس للعطاء والمنع والثواب والعقاب –وفق ما نعلم– إلا لأنه يدرك أن ليس سوى حقيقة واحدة مطلقة، ونسبية جميع الأمور التي تقع خارج كيانه، أي جميع

---

[١] كما ورد معنا في محاولتنا فهم ما يقصده النبي بالكيس الذي يخضع نفسه انظر ص 37 من هذا البحث

[٢] الغزالي، محمد «إحياء علوم الدين» مرجع سابق: الجزء 1، ص 42

الأمور الأخرى النسبية، وسنرجئ معالجة هذا الأمر إلى مكانه المحدد في البعد الديني.

بيد أنه من الضروري أن نشير إلى أن الحديث النبوي لم يتطرق إلى موضوع العقل مباشرة إلا في القليل النادر، وباستطاعتنا القول أن الحديث السابق يكاد يكون الوحيد الذي يتحدث عن العقل من حيث هو ماهية ووجود، وما عدا ذلك، فالأحاديث إن وجدت، وهي قليل بالطبع تأتي بمعنى يكاد يكون واحداً هو «الربط وحسبنا ما جاء في الحديث: «أعقلها ثم توكل»[1]، ومما يرجح وجهة النظر هذه، هو أن جذر «عقل» في العربية يعني «الرابط».

والجدير بالملاحظة هنا أن هذا المعنى الذي أعطي للعقل يتسق اتساقاً تاماً مع المنظور العام والشامل للحديث النبوي، لأنه من جهة هو الشيء الذي يربطنا بالإله، ومن جهة ثانية، هو الذي يمكننا من ربط الأشياء بعضها ببعض، ومن جهة ثالثة وأخيرة، هو الشيء الذاتي في الإنسان الذي يتصف بالوعي والإدراك والمعول عليه أمام الله وأمام الناس، فبقدر ما يظهر من الوعي، بقدر ما تلقى عليه التبعية[2]، وفي الحال الذي يتعطل فيه الوعي أو يصاب بخلل ما، فالروابط التي كانت قائمة تتغير تبعاً لذلك، فيعفى من كافة المسؤوليات[3]

---

[1] الترمذي، «السنن –الجامع الصحيح» مرجع سابق /الجزء 5/ ص 762

[2] لقد أورد مسلم في صحيحه رواية عن الرسول «ص» بهذا الصدد: سنثبت مضمونها كما جاءت في الحديث: « ... إن العز بن مالك الأسلمي أتى رسول «ص»، فقال: يا رسول الله أني قد ظلمت نفسي وزنيت وأني أريد أن تطهرني فرده فلما كان من الغد أتاه فقال يا رسول الله أني قد ظلمت نفسي وزنيت وأني أريد أن تطهرني فرده فلما كان من الغد أتاه فقال يا رسول الله أني قد زنيت فرده ثانية، فأرسل رسول الله «ص» إلى قومه فقال أتعلمون بعقله، فقالوا ما نعلمه إلا وفي العقل من صالحينا فيما نرى، فأتاه الثالثة فأرسل إليهم أيضاً فسأل عنه فأخبروه أنه لا بأس به ولا بعقله فلما كان الرابع حفر له حفرة ثم أمر به فرجم» مسلم، الصحيح مرجع سابق، /الجزء 11 / ص 203-202

[3] روى أبو هريرة عن الرسول «ص» قال: «أتى رجل من المسلمين رسول الله وهو في المسجد فناداه فقال يا رسول الله إني زنيت فأعرض عنه فتنحى بلقاء وجهه فقال له يا رسول الله أني زنيت فأعرض عنه حتى ثنى ذلك أربع مرات فلما شهد على نفسه أربع شهادات دعاه رسول الله فقال:

بيد أنه من الضروري أن نشير إلى المدلولات المختلفة التي تضمنتها كلمة «العقل» في الحديث النبوي، والتي عملنا على استقصائها قدر المستطاع، في هذا الإطار نجد أنها مرة تأتي بمعنى «القلب»[١]، وأخرى بمعنى الحلم[٢]، وثالثة بمعنى النهي، ورابعة بمعنى الجزالة[٣]، وخامسة بمعنى اللب.

وإشكالية العقل في الحديث النبوي، أدركها المفكرون الأوائل، وتعرضوا لها، إلا أنهم اختلفوا في حقيقته، كما وأنهم اختلفوا في محله.. فمنهم من قال: هو العلم، ومنهم قال: هو بعض العلوم الضرورية، وآخرون قالوا: هو قوة يميز بها بين حقائق المعلومات، وكذلك الشأن اختلفوا في محله فالمتكلمون قالوا: هو في «القلب»، وقال بعض العلماء هو في الرأس[٤].

وبقدر ما تجاهل الحديث النبوي «العقل» من حيث هو ماهية ووجود، بقدر ما أكثر من التطرق إلى العمل العقلي أي العلم، حتى بتنا مدفوعين إلى تناول العلم

أبك جنون قال لا قال فهلا أحصنت قال نعم فقال رسول الله أذهبوا به فارجموه» المرجع نفسه ص193

[١] لقد أورد البخاري في صحيحه عن الرسول «ص» في هذا الصدد قوله: «المعرفة هي فعل القلب» البخاري «الصحيح» مرجع سابق /الجزء 12/ ص11

[٢] روي عن الرسول «ص» قوله: «ليلني منكم أولو الأحلام والنهي ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم» مسلم، «الصحيح» مرجع سابق الجزء 4/ ص 154-155/ ويشرح النووي في حاشيته معنى «الحلم» فيقول: أولو الأحلام أي العقلاء، أما فيما يتعلق ب «النهي» بضم النون فيقول: هي العقل، وسمي العقل لأنه ينتهي إلى ما أمر به ولا يتجاوز وقيل لأنه ينهي عن القبائح والنهي في اللغة معناه الثبات والحبس» المرجع نفسه، ص 155

[٣] جاء في صحيح مسلم عن الرسول «ص» قوله: «يا معشر النساء تصدقن وأكثرن الاستغفار فإني رأيتكن أكثر أهل النار فقالت امرأة منهم جزلة وما لنا يا رسول الله أكثر أهل النار قال: تكثرن اللعن وتكفرن العشير وما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لذي لب منكن قالت: يا رسول الله وما نقصان العقل والدين قال: أما نقصان العقل فشهادة امرأتين تعدل شهادة رجل، فهذا نقصان العقل، وتمكث الليالي ما تصلي وتفطر في رمضان فهذا نقصان الدين» المرجع نفسه، الجزء 2/ ص 65-66

[٤] انظر مسلم في صحيحه، حاشية النووي /الجزء 2 / ص 68

بالدرس والتحليل لنقف على ماهيته من ناحية، وعلى أهميته وضرورته من ناحية ثانية، ونخلص أخيراً إلى ديناميته وأثره على تشكيل شخصية الفرد .

الفرع الثاني

صلة الإنسان بالكون موقعه المميز ومكانته المركزية

ما هو موقع الإنسان في هذا الكون؟؟ ما هي المكانة التي يتسنمها والدور الذي يلعبه والمهمة الموكولة إليه في هذه الحياة؟؟.

هل يحتل الإنسان أهمية مركزية في هذا الوجود، أم أن دوره ثانوي؟؟.

لاستجلاء هذه النقاط لا بد من البحث في الأمرين الآتيين:

-الأولى: إظهار قيمة الإنسان بالمقايسة إلى بقية الكائنات من حيث مادة التركيب

-والثانية: إبراز أهمية الدور المنوط بالإنسان[١].

لقد تبين لنا، أن الإنسان خلق من الأرض بل من أخس مادة، وأحط عنصر من عناصرها –وهو التراب- ثم بلت طينته حتى صارت طيناً لازباً[٢]، ثم تركت حتى صارت حمإ مسنوناً، ثم تركت حتى صارت صلصالاً، قال تعالى: «ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمإ مسنون»[٣]، أي من الوحل –المتعفن النتن.

هكذا يتضح أن ليس للإنسان أية قيمة أو أفضلية من حيث مادة التركيب الأولى على بقية الكائنات الأرضية.

---

[١] د. كامل حمود: صورة الإنسان في الحديث النبوي الشريف دار الفكر اللبناني بيروت، ط1، 993 ص 48

[٢] ويفسر ابن الأثير معنى الطين اللازب بقوله: و«اللازب الطين الملتزب بعضه ببعض، أي ثم ترك حين تغير وانتن وصار حمأً مسنوناً يعني نتناً ثم صار صلصالاً وهو الذي صور» ابن الأثير، علي «الكامل في التاريخ» دار الكتاب العربي، بيروت الطبعة الثانية، الجزء الأول 1967/ ص 18

[٣] ابن الأثير، علي «الكامل في التاريخ» مرجع سابق الجزء الأول/ ص 18

ويبقى أن نقايس بينه وبين الكائنات العلوية –كالملائكة والجان لنرى ما إذا كان الإنسان يشترك معهم في مادة التركيب الأولى أم لا؟ وهل هناك تفاضل في نوع هذه المادة؟

ومن الأحاديث الدالة على ذلك قول الرسول «ص»: «خلقت الملائكة من نور وخلق الجان من مارج من نار وخلق آدم مما وصف لكم»[١]، وطبعاً فهذا تأكيد لما ورد في آيات متعددة.

ويروي ابن عباس عن محمد «ص»: «وخلقت الملائكة من نور وخلقت الجن الذين ذكروا في القرآن من مارج من نار- وهو لسان النار الذي يكون في طرفها إذا التهبت- وخلق الإنسان من طين»[٢].

أما من حيث أهمية الدور الذي كلف الإنسان القيام به فيمكن الاهتداء إليه من الحديث التالي: «الدنيا حلوة خضرة وأن الله مستخلفكم فيها فينظر كيف تعملون»[٣].

والملاحظ أن المعنى الجوهري لهذا الحديث أعني تعيين الإنسان خليفة في الأرض من قبل الله، هو ترجمة أمينة لما ورد في القرآن، حيث خاطب الله تعالى الملائكة قائلاً: «إني جاعل في الأرض خليفة»[٤]، يعني أن رسالة الإنسان في الحديث تتحدد بهذا الخطاب، وبهذا التعريف، بمعنى أن الإنسان يمثل الله في الأرض، وعليه أن يقوم بنفس الدور الذي يقوم به الله نيابة عن الله وتبعاً لذلك يمكن القول: بأن الدور الأساسي للإنسان في الأرض يتحدد بأنه ممثل الله فيها، وبالتالي يمكن اعتبار هذا الدور دوراً مركزياً بالنسبة للكائنات الأرضية.

---

[١] مسلم، «الصحيح» مرجع سابق، الجزء 8/ ص 226

[٢] ابن الأثير، علي «الكامل في التاريخ» المجلد 1/ ص 16

ومسلم «الصحيح» مرجع سابق/ الجزء 7/ ص 142-143

[٣] ابن الأثير ، على كتاب «لكامل في التاريخ» مرجع سابق، الجزء الاول/ ص 8

وانظر د. كامل حمود: الإنسان في الحديث النبوي ص 48

[٤] المرجع نفسه، ص 16

ومن الواضح أن مجرد إسناد هذا الدور إلى الإنسان والطلب من الملائكة أن تسجد له، دفع بالملائكة إلى التساؤل والاعتراض، وذلك لاعتقادهم بالأسبقية والأفضلية على آدم من جهة، وبأن الإنسان سيبعث الفساد ويقترف الجرائم في الأرض من جهة أخرى.

ولعل ما روى عن ابن عباس، يوضح لنا كيف تفوق الإنسان الممثل بآدم على الملائكة. قال: «لما أعلم الله الملائكة بخلق آدم واستخلافه، وقالوا: أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء؟ قال: إني أعلم ما لا تعلمون، قالوا فيما بينهم: ليخلق ربنا ما يشاء فلن يخلق خلقاً ألا كنا أكرم على الله منه وأعلم منه، فلما خلقه وأمرهم بالسجود علموا أنه خيراً منهم وأكرم على الله منهم، فقالوا: إن يك خيراً منا وأكرم على الله منا فنحن أعلم منه: فلما أعجبوا بعلمهم ابتلوا بأن علمه الأسماء كلها، ثم عرضها على الملائكة، فقال: أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين أني لا أخلق أكرم منكم ولا أعلم منكم ففزعوا إلى التوبة وإليها يفزع كل مؤمن، فقالوا: سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم، قال: علمه اسم كل شيء من الخيل والبغال والإبل والجن والوحش وكل شيء»[1].

---

[1] ابن الأثير، علي «الكامل في التاريخ» مرجع سابق، الجزء الأول ص 190

و:الطبري، أورد في هذا المعنى في «تاريخ الأمم والملوك» على لسان فتاة، نفس الرواية ولكن بلفظ مختلف بعض الشيء. الجزء الأول ص 51، ولقد تعرض وجدي فريد إلى قصة الخلق قال: «ومؤداها «لقصة» أن الملائكة عندما علموا بوشك خلق الله لكائن يجمع بين طبيعتين متناقضتين أحداهما سفلية أرضية، والأخرى علوية روحانية، أدركوا أن سيكون متنازعاً بين دواعيهما، فيميل تارة إلى هذه، وتارة إلى تلك، وفي الميل إلى السفلى الفساد على ضروبه وسفك الدماء ومثل هذا الكائن كيف يصح أن يكون خليفة الله في الأرض، مكلفاً بتحقيق مقاصده فيها، تلا هذا أن خلق الله آدم وطبع في صميم معناه كل ما هو مستعد له النوع الإنساني من الرقي الصوري والمعنوي والسمو الروحي المادي.. وأخيراً أكبروا شأن الإنسان وأدركوا أنه أهل لخلافة الله في الأرض» وجدي، محمد فريد «المستقبل للإسلام» دار الكتاب العربي ، بيروت، ص 64-65 بلا تاريخ.

« ... ألم أخبرك أنك تقوم الليل وتصوم النهار قلت أني أفعل ذلك قال فأنك إذا فعلت ذلك هجمت عيناك وتفهت نفسك لعينك حق ولنفسك حق ولأهلك حق، قم ونم وصم وأفطر»، مسلم «الصحيح» مرجع سابق /الجزء 8/ص46

ويتضح من ذلك أن الله علم «آدم» رموز الأشياء وأسماءها، ومعروف أن من يعرف حقيقة الرمز يعرف حقيقة الشيء المرموز إليه، لذا فمن المرجح أن يكون العلم بالأسماء يعني العلم بحقائق الموجودات، والظاهر أن معرفة الملائكة لا ترقى إلى هذا المستوى وإلا لما أظهرت العجز وطلبت التوبة، لذا فتفوق الإنسان كان بسبب العلم والمعرفة، أضف إلى ذلك تعيينه خليفة الله في الأرض ووضعه في مركز الكون.

ويتضح لنا مما سبق جملة من الأمور الهامة يحسن أن نشير إليها:[١]

إن أول ما يطالعنا في هذا النص أن «الجسد» أو الإنسان المتجسد، كما أسماه «جبريل مارسل» له حقه علي، أو بمعنى آخر، فأنا «الإنسان» مكلف تجاهه، وكوني مكلفاً يعني أنني لست حر التصرف به، بل الأكثر من ذلك فأنا مكلف بإشباع حاجاته أيضاً، ويتطلب هذا الطبع مواجهة فعالة بين الإنسان وبين الوسط المعاش، وفي هذا السياق قال «ص»: « ...كل يعمل لما خلق له أو لما يسر له»[٢].

وبنفس القوة –نجد أن في «الحديث» نفسه رعاية كاملة لحاجات البعد الروحي، أظهر ذلك في عبادتي الصلاة والصوم اللتين لا تتمان إلا بوسائط جسدية، ولعل في هذا ما يفسر لنا التأكيد على الحق الخالص للعين أو غيرها من تلك الوسائط.

والواقع أن الجسد كان قد احتل أهمية بالغة من اهتمامات الرسول «ص» عبر عنه في الكشف عن الإطار التنظيمي والتعاوني الذي تعمل به أعضاء الجسد مع الإلماع بشكل خاص إلى أن أي خلل يصيب عضواً منه سوف تتداعى له سائر الأعضاء، ثم عمد «أي الرسول» بعد ذلك إلى اعتماد فلسفة النظام هذه كأساس جوهري ليقيم على نسقها بناءه الاجتماعي الذي تمثل أخيراً بمجتمع المسلمين والمؤمنين وثق ذلك قائلاً: المسلمون كرجل واحد إن اشتكى عينه اشتكى كله ون اشتكى رأسه اشتكى كله»[٣].

---

[١] د.كامل حمود: الإنسان في الحديث النبوي ص 49

[٢] البخاري، إسماعيل، «الصحيح» مرجع سابق /الجزء الثامن/ ص 153

[٣] مسلم، «الصحيح» مرجع سابق الجزء الثامن / ص 20

وقوله تعالى: من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً.

ويضيف في موضع آخر: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»[١].

والملاحظ هنا أننا أمام ثنائية جديدة تعرف بثنائية الجسد والروح. ظهرت تحت تأثير المنحى الثنائي الذي أشرنا إليه، والجدير بالذكر أن تلك الثنائية تمتد بجذورها التاريخية إلى الفلسفة الأفلاطونية، مروراً بالفلسفة الديكارتية، وانتهاء بالمثالية الحديثة، إلا أن ما تجدر الإشارة إليه هو أننا نجد في الحديث محاولة جادة للخروج عن الخلط التاريخي ذاك، وأولى ملامح تلك المحاولة التي تتمثل ليس فقط بالاعتراف بالجسد فحسب، بل وبجعل الإنسان «الكل المحتد» مكلفاً ومسؤولاً عن رعايته، وبعدم إعطائه حرية التصرف به كما مر، فضلاً عن أن الروح —وهو صادر عن الإرادة الإلهية- كان قد ملأ الجسد في الوقت الذي تم فيه تشكيله من قبل تلك الإرادة[٢].

الإنسان لا يمتلك حرية الانصراف الكلي عن الدنيا، بل على العكس أوجب عليه —وهو إنسان مكلف- بتأدية واجباته نحوها، تلك الواجبات التي تنصب في إطار الفعل الموحد الذي يجمل «الدنيا»، لتكون كما وصفها الرسول بقوله «ص»: «إن الدنيا حلوة خضرة وإن الله مستخلفكم فيها فبنظر كيف تعلمون فاتقوا الدنيا»[٣]

إن أول ما يطالعنا في هذا النص هو إبراز الكيفية التي يجب أن تكون عليها الحياة الدنيا، ولقد لونها كما هو واضح بلون إيجابي مشوق، وهذا اللون ينعكس ولا شك على علاقة الإنسان بها، تلك العلاقة التي أدرجت في إطار الخلافة كما مر، والتي اتسمت بطابع إيجابي فاعل، فالدنيا وفقاً لفحوى النص هي المجال الذي يحتوي الفعل الإنساني سواء

---

[١] المرجع السابق، ص 20

[٢] د. كامل حمود: المرجع السابق ص 52

[٣] مسلم، «الصحيح» مرجع سابق / الجزء الثامن/ ص 89

أكان لتحصيل الرزق الحلال[١]، أم لتنفيذ متطلبات الخلافة، والملفت للنظر حقاً أن رقابة الإله الشاملة والمطلقة للإنسان تتأطر هنا بإطار العمل المحض.

إن مسألة العمل تلك بالغة الأهمية، بحيث لا يجوز لنا أن نتجاوزها دون أن نسجل بعض الملحوظات: أولها أن التركيز على «الفعل» وجعله المنفذ الأهم الذي ينفذ منه الإنسان إلى الدنيا أكسبه «قيمة» خاصة وأساسية تدخل في المقومات الجوهرية للإنسان، وثانيها إن إمكانية اختيار الفعل متاحة للإنسان، ولهذا حذر، «الله» من الانزلاق عن النطاق المحدد له، وثالثها إن إحاطة الإنسان الفاعل برقابة «المطلق» الدائمة مما يشير بخلق مخاوف ذاتية تحولت عبر التجربة إلى سلطة داخلية في الإنسان، وفي هذا السياق يمكن إدراج الرواية التي رواها ابن عباس عن النبي «ص»، قال عليه السلام: «وأنه سيجاء برجال من أمتي فيؤخذ بهم الشمال فأقول كما قال العبد الصالح وكنت عليهم شهيد ما دمت فيهم فلما توفيتني –كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد أن تعذبهم فأنهم عبادك وأن تغفر..»[٢].

وإذا نظرنا من زاوية أخص، أعني إذا حصرنا الاهتمام بالأرض فقط لوجدنا أن الموقف عينه لم يتبدل، فالأرض الموات –أي المهملة– لمن يحييها أي لمن يعمل فيها مع تحديد أكثر لوجهة العمل وغايته، وثق ذلك بقوله «ص»: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له»[٣].

ومن هنا نتبين أن قيمة الدنيا وأهميتها ترتبط ارتباطاً مباشراً بقيمة «العمل» المبذول لإحيائها، وهذا ما يؤكد أن العلاقة بين الإنسان والدنيا علاقة جوهرية وإيجابية، ففيها يجد الشروط الضرورية لوجوده واستمراره، وفي المقابل، عليه أن يقوم فيها بدور فاعل وخلاق من أجل إحيائها ورفع قيمتها، حتى تصبح موضعاً

---

[١] قال «ص»: « ..واصح لي دنياي التي فيها معاشي..» مسلم «الصحيح» مرجع سابق/ الجزء الثامن/ ص 81

[٢] مسلم، «الصحيح» مرجع سابق /الجزء الثامن/ ص 157

[٣] مالك، ابن أنس، «الموطأ» دار إحياء التراث العربي، بيروت الجزء الثاني/ ص 734/

و: الترمذي، محمد «السنن» مرجع سابق الجزء الثالث / ص 662

للانتفاع كما رآها الرسول «ص» حين قال «ص»: الدنيا متاع وخير متاع[1] الدنيا المرأة الصالحة[2].

وهذا المعنى يتسق اتساقاً كاملاً مع ما جاء في القرآن حيث نجد أن دور الإنسان في الدنيا يتصف بنفس القوة والفعالية، بل يأخذ طابعاً شمولياً باتت جميع الكائنات بموجبه مسخرة للإنسان عليه أن يستثمرها وينتفع بها[3].

ولكي يقوم بهذا الدور الفاعل على وجه أكمل لا بد له من كشف القوانين التي تتحكم بتلك الظواهر الكونية لمعرفتها والسيطرة عليها من أجل استثمارها، هذا كما يبدو لأول وهلة، هو المقصد الظاهر والملموس، ولكنه —على أي حال- ليس المقصد الوحيد والنهائي،

---

[1] وقد ذكر الله تعالى: المتاع والتمتع والاستمتاع والتمتيع في مواضع من كتابه، ومعانيها وإن اختلفت راجعة إلى أصل واحد، قال الأزهري: فأما المتاع في الأصل فكل شيء ينتفع به، ويبلغ به ويتزود والفتاء يأتي عليه في الدنيا.

-والمتعة: العمرة إلى الحج، وقد تمتع واستمتع» ابن منظور، «لسان العرب» بيروت، بلا تاريخ، كلمة: متع. في قوله تعالى: «وما الحياة الدنيا في الآخرة» أي يجنب حياة الآخرة «إلا متاع» أي شيء قليل يتمتع به ويذهب، وأما الآخرة فهي الباقية شرح: «ناصيف منصور علي، التاج» دار إحياء التراث، بيروت الجزء الخامس/ ص 159

[2] مسلم، «الصحيح» مرجع سابق /الجزء الرابع/ ص 178

[3] قال تعالى: «الله الذي سخر لكم البحر لتجري الفلك فيه بأمره، ولتبتغوا من فضله، ولعلكم تشكرون، وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون» سورة الحاثية: آية: 12- 13

وقال تعالى أيضاً «وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر، والنجوم مسخرات بأمره إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون» سورة النحل: آية: 12. «والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون، ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون، وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس، أن ربكم لرؤوف رحيم، والخيل والبغال والحمير لتركبوها، وزينة ويخلق ما لا تعلمون، وعلى الله قصد السبب ومنها جائر ولو شاء لهداكم أجمعين، هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب، ومنه شجر فيه تسيمون.. وما ذرأ لكم في الأرض مختلفاً ألوانه، إن في ذلك لآية لقوم يذكرون، وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه، ولتبتغوا من فضله، ولعلكم تشكرون وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم، وأنهاراً وسبلاً لعلكم تهتدون، وعلامات وبالنجم هم يهتدون» سورة النحل : آية: 5- 16

بل هناك مقصد آخر يمكن الاهتداء إليه واستنتاجه من قول للرسول «ص» ورد بهذا المعنى: « تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله فتهلكوا»[1].

ويتضح من هذا النص أن هناك دعوة ملحة لإعمال الفكر التجريدي، شريطة أن ينصب هذا التوجه الفكري على تأمل ودراسة الموجودات «كمخلوقات» أو «كفعل إلهي» للاستدلال منها على معرفة الخالق، وهذا في حد ذاته يتضمن نتيجة وهي أن الإنسان «المعني» يتمكن من الاتصال بالإله في «الدنيا» أو على الأرض عن طريق الفعل الإلهي، وبالتالي فلم يعد بحاجة إلى إتباع الطريق الصاعد للاتصال بالإله، علماً بأن هذا غير مستطاع له بسبب «الهوة» التي تفصل بينه وبين الإله.

أما فيما يتعلق بالجانب الآخر من الحديث، أعني الجانب الذي يحذر فيه من أعمال الفكر في ذات الله مباشرة، فلا نعلم بالضبط السبب الحقيقي الكامن وراء ذلك، سوى أن الوجهة العامة التي وجه الإنسان وفقها تأخذ خطاً تنازلياً وربما لأن الإدراك الإنساني قادر على الإحاطة الذهنية بالدنيا، بينما هو عاجز عن إدراك ماهية الله[2].

ويؤدي كل ذلك إلى التساؤل التالي: هل هذا التوجه إلى الدنيا مطلق «أي لذات الدنيا »؟ أم أنه حدد بدقة من أجل أن يؤدي إلى غاية أبعد، ثم ما تأثير ذلك على اهتمامات الإنسان الخاصة باكتشاف الحقيقة؟

الربط بين الدنيا والآخرة

إن علاقة الإنسان بالدنيا –وإن كانت جوهرية- كما سبق وتبين لنا، إلا أنها لم تكن لذاتها، ولن تكونن لأن ذلك يتنافى مع البنية التكوينية للإنسان من جهة ومع الوجود الإنساني بالذات من جهة أخرى، ماذا يعني ذلك؟ يعني أن الوجود الإنساني – وفقاً «للحديث النبوي»- لا ينتهي في الدنيا، بل يمتد إلى الآخرة[3].

---

[1] العجلوني، إسماعيل، كشف الخفاء ومزيل الإلباس» مرجع سابق، جزء 1 ص 307

[2] وهذا ما أشار إليه القرآن: «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار» سورة الأنعام آية: 103

[3] د. حمود: الإنسان في لحديث النبوي ص 55

أكد ذلك قوله «ص»: «اللهم أصلح لي ديني الذي هو عصمة أمري، وأصلح لي دنياي التي فيها معاشي، وأصلح لي آخرتي التي فيها معادي»[١].

وتبعاً لذلك نوجز القول بأن المصير الإنساني يتقرر بصورة نهائية في الحياة الآخرة، ثم إن إبراز «المعاد» وكأنه الحقيقة الوحيدة الحاسمة التي ستواجه الإنسان في الآخرة، والتي على ضوئها يتضح مصير الإنسان، جعلت منه «أي المعاد» وما رافقه من ترهيب وترغيب، نقطة جذب واستيلاب لعمل الإنسان، ولا شك أن هذا الموقع كان قد أعاق ولا يزال يعيق الإنسان عن المواجهة الفعالة والحاسمة لاكتشاف الحقائق الكونية[٢].

ما هي حقيقة موقفنا من الدنيا ودورنا فيها وتوجهنا إليها؟؟

إن أول ما يطالعنا بهذا الصدد، رواية متفق عليها أوردها مسلم عن الرسول «ص» قوله: «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»[٣].

ويجد بنا أن يشير أولاً وقبل كل شيء، إلى أن معظم الأحاديث التي تذم الدنيا أو تقلل من قيمتها تندرج في إطار الزهد والرقائق، وثانياً أن ذلك الذم أو اللامبالاة هو تعبير عن موقف إلهي قد يقصد منه إيحاء إنساني إضافة إلى أن تلك الأحاديث تخاطب الإنسان من حيث هو إنسان، بل من حيث هو إنسان ملتزم «عقائدي» أو غير ملتزم «أي كافر». لهذا كله فالتقرير بهذا الشأن يحمل في طياته إمكانية عدم نجاحه، فلنوثق ذلك بأقوال للرسول «ص» قيلت في مواضع متعددة وتصب في هذه الوجهة.

قال «ص»: «إن الدنيا ملعونة ما فيها إلا ذكر الله وما والاه وعالم ومتعلم»[٤].

---

[١] مسلم «النيسابوري»، «الصحيح» مرجع سابق / الجزء الثامن/ ص 81

[٢] إن وجود الآخرة بشكل عام والمعاد بشكل خاص والتوجه إليه، لم يفهم بشكله الصحيح أعني في إطار العمل المنجز على مسرح الدنيا، بل فهم بشكل محترف حتى بات الكسل التواكل من الصفات المميزة بهذا الشأن.

[٣] مسلم ، النيسابوري، «الصحيح» مرجع سابق / الجزء الثامن/ ص 210

[٤] ابن ماجة «السنن» مرجع سابق / الجزء الثاني/ ص 1378

وناصيف، منصور علي «التاج الجامع للأصول» مرجع سابق / الجزء الخامس/ ص 116

وقال أيضاً: «لو كانت الدنيا تعدل عند اللّه جناح بعوضة ما سقى كافراً منها شربة ماء»[١].

وفي موضع آخر يشبه الدنيا «بجدي أسك» وفي ذلك يروى عن جابر بن عبد اللّه أن رسول اللّه «ص» مر السوق داخلاً من بعض العالية والناس على كنفيه فمر بجدي أسك ميت فتناوله فأخذ بأذنه ثم قال أيكم يحب أن هذا له بدرهم فقالوا ما نحب أنه لنا بشيء وما نصنع به قال أتحبون أنه لكم قالوا واللّه لو كان حياً كان عيباً فيه لأنه أسك فكيف وهو ميت فقال فو اللّه للدنيا أهو على اللّه من هذا عليكم»[٢].

ويتبين مما تقدم أن «الدنيا» ليست بذات قيمة عند اللّه، وليست بالمقدار عينه عند الإنسان كما أشرنا، ومن وجهة فلسفية نجد أن ذلك مقبولاً، وفقاً لعلاقات الترابط بين العلة والمعلول، إنما طرحه بهذا السياق من قبل الرسول «ص»، كان بمثابة تمهيد لموقف آخر سيصاغ على لسانه هو (أعني الرسول "ص") هذا الموقف كان يخفي دوافع ومخاوف حقيقية يمكن الاهتداء إلها واستخلاصها بعد توثيق بعض النصوص الدالة على ذلك، ومن أهم النصوص التي أوردها بهذا الصدد والتي أكدها بصيغة القسم قوله: «فو اللّه ما الفقر أخشى عليكم، ولكن أخشى عليكم أن تبسط عليكم الدنيا، كما بسطت على من كان قبلكم، فتنافسوها كما تنافسوها، وتلهيكم كما ألهتهم»[٣].

وبنفس السياق قال «ص»: «إن أكثر ما أخاف عليكم ما يخرج اللّه لكم من بركات الأرض، قيل: وما بركات الأرض؟ قال: زهرة[٤]الدنيا، فقال له رجل: هل يأتي الخير بالشر فصمت النبي «ص» حتى ظننا أنه ينزل عليه ثم جعل يمسح عن جبينه، فقال: أين السائل؟ قال: أنا، قال: لا يأتي الخير إلا بالخير أن هذا المال خضرة حلوة وإن كل

---

[١] الترمذي ، محمد، «السنن» مرجع سابق /الجزء الرابع/ ص 560

[٢] مسلم «الصحيح» مرجع سابق/ الجزء الثامن/ ص 210 – 211

[٣] البخاري، إسماعيل، «الصحيح» مرجع سابق/ الجزء الثامن / ص 112

[٤] المقصود بزهرة الدنيا خيراتها حسب ما ورد في «الترغيب والترهيب» للمنذري زكي الدين، /الجزء الرابع/ ص 183

ما أنبت الربيع يقتل «حبطاً» أو يلم[١] إلا أكله الخضر أكلت حتى إذا امتدت خاصرتاها استقبلت الشمس فاجترت وتلطت وبالت ثم عادت وأكلت وإن هذا المال حلوة من أخذه في حقه ووضعه في حقه فنعم المعونة هو ومن أخذه بغير حقه كان كالذي يأكل ولا يشبع»[٢].

ويتبين لنا من هذا النص، ومن النص الذي سبقه أن مخاوف محمد «ص» الحقيقية بهذا الصدد ناشئة عن فهمه الكامل للدور الذي يلعبه المال في السيطرة على نفسية الإنسان وتحويله عن المسار المحدد له، مما يؤدي حتماً إلى انسلاخه عن ذاته وضياعه[٣]، ولهذا قال «ما الفقر أخشى عليكم»، وإنما الخشية الحقيقية من «المال» الذي قد يؤدي بالإنسان إلى الاندماج الكلي في الدنيا مما يتسبب في غلبة البعد «الترابي» في الإنسان على البعد الروحي[٤].

فالإنسان لا يملك حرية التخلي عن الدنيا والانكفاء عنها، فهو كذلك لا يملك حرية الاندماج فيها والتخلي عن ذاته.

ولفهم هذا الموقف الذي يبدو متوازناً، لا بد من توثيق الأدلة التي تبين لنا علاقة الدنيا بالآخرة.

بيد أنه من الضروري أن نشير إلا أنه إذا أدرجت الدنيا والآخرة في سياق حديث واحد، فالأغلب أن تأتي الآخرة عقب الدنيا مباشرة، كما في قوله «ص»: « من نفس

---

[١] ومعناه «أن نبات الربيع وخضره يقتل حبطاً بالتخمة لكثرة الأكل أو يقارب القتل إلا إذا اقتصر منه على اليسير الذي تدعو إليه الحاجة وتحصل به الكفاية المقتصدة لا يضر وهكذا المال هو كنبات الربيع مستحسن تطلبه النفوس وتميل إليه فمنهم من يستكثر ويستغرق فيه، وهذا يهلكه أو يقارب إهلاكه ومنهم يقتصد فيه فلا يأخذ إلا يسيراً وإن أخذ كثيراً فرقه في وجهه» مسلم /الجزء7/ ص143

[٢] مسلم، «الصحيح» مرجع سابق / الجزء الثالث/ ص 101

والبخاري، «الصحيح» مرجع سابق/ الجزء الثاني/ ص 150

[٣] قال تعالى: «كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى» سورة الفلق آية: 5 – 6

[٤] د. حمود: الإنسان في الحديث النبوي ص 57

عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة يوم القيامة ومن يسر على معسر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة، ومن ستر مسلماً ستره الله في الدنيا والآخرة»[١].

أليس هذا التعاقب من دلالة؟ بالطبع الإجابة بالإيجاب وسنبين ذلك بعد التوثيق.

لنعد إلى التوثيق، كما سبق وأشرنا إليه، قال محمد «ص»: «ما الدنيا في الآخرة إلا مثل ما يجعل أحدكم إصبعه في اليم»[٢].

وينضح من هذا أن شأن الدنيا وضيع بالمقايسة مع الآخرة، وقال في موضع آخر: «من أحب دنياه أضر بآخرته، ومن أحب آخرته أضر بدنياه، فأثروا ما يبقى على ما يفنى»[٣].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن استعمال كلمة «أحب» التي جاءت بمعنى «التعلق» أو «التمسك» هي التي أدت تلك المفارقة، ومن البديهي القول أن التعلق بطرف سيؤدي حتماً إلى الضرر بالطرف الآخر.

وترجيح الآخرة على الدنيا لكونها تتصف بالديمومة والثبات، في حين أن الدنيا تتصف بالفناء، فهو أمر تعوزه الدقة والإمعان وبخاصة إذا عرفنا أن مصير الإنسان في الآخرة يتقرر وفقاً لحياته في الدنيا، أو على وجه التحديد وفقاً لعمله في الدنيا، وليس أدل على ذلك من الرواية التي رواها «مسلم» عن أبي هريرة عن الرسول «ص» قال: «لا يتمنى أحدكم الموت ولا يد به من قبل أن يأتيه إنه إذا مات أحدكم انقطع عمله وأنه لا يزيد المؤمن عمره إلا خيراً»[٤].

ونلاحظ في هذا النص أنه بالموت –الذي هو قاطع بين الدنيا والآخرة- ينقطع بانقطاعه عمل الإنسان، بحيث إنه «أي الإنسان» عندما ينتقل إلى الآخرة لا يستطيع القيام بأي عمل مهما كان نوعه، من شأنه أن يحدث أي تعديل ولو طفيف على

---

[١] مسلم، «الصحيح» مرجع سابق، /الجزء الثامن/ ص31

[٢] مسلم، «الصحيح» مرجع سابق، الجزء الثامن/ ص 156

[٣] المنذري زكي الدين، «الترغيب والترهيب» مرجع سابق/ الجزء الخامس/ ص 175

[٤] مسلم، النيسابوري، «الصحيح» مرجع سابق /الجزء الثامن/ ص 65

مصيره، بل كان ما يحصل له هناك، هو إحصاء لكل الأعمال[١] التي قام بها في الدنيا،ثم يقوم –بعد ذلك– على ضوئها، فيثاب أو يعاقب وقضية حشر الناس إلى الله أكدها محمد «ص» بقوله: «يا أيها الناس إنكم تحشرون إلى الله حفاة عراة غزلاً كما بدأنا أول خلق نعيده وعداً علينا أنا كنا فاعلين»[٢].

والملاحظ هنا كما في مواضع أخرى أنه استدل بالشاهد على الغائب، أو كما يقال في المنطق انتقل من المعلوم إلى المجهول، فلكي يثبت «المعاد» ذكر ببداية الخلق، وبناء عليه، نجيز القول بأن «الاستدلال بالشاهد على الغائب» هو منهج هام من المناهج الملاحظة في بعض موضوعات «الحديث».

ومما تقدم نستطيع القول بأن الانحياز الظاهر للآخرة لا يتقرر في الآخر بالذات، بل يتقرر في الدنيا وبالتحديد في إطار العمل.

وعلى ضوء ذلك يمكن أن نرى التفسير الحقيقي للتساؤل الذي طرحناه سابقاً لأن الابتعاد عن الدنيا يؤدي حتماً إلى فقدان العمل الذي يري بالضرورة على مسرحها، وبالتالي فهو يؤدي أيضاً، إلى ضياع الآخرة، وعلى العكس من ذلك، فالدمج الكامل في الدنيا قد يؤدي بدوره إلى تكثيف في العمل، ولكنه «أي العمل» في هذه الحال يفتقر إلى العناصر الأساسية التي تخرجه عن إطاره المحدد له، وفي كلا الحالين يتمحور «العمل» في الدنيا ولا مناص من ذلك، لأنها هي المسرح الذي يتحرك عليه الإنسان وينشط ويعمل، وتبعاً لذلك يمكن القول بأن علاقة الإنسان بالدنيا هي علاقة العامل بموضوع عمله.

وحتى الزهد الذي حدد بدقة في «الحديث النبوي» لا يخرج عن هذا الإطار، وفي ذلك يقول «ص»: «الزهادة في الدنيا ليست بتحريم الحلال ولا إضاعة المال ولكن الزهادة في الدنيا ألا تكون بما في يديك أوثق مما في يدي الله، وأن تكون في ثواب المصيبة إذا أنت أصبت بها أرغب فيها لو أنها أبقيت لك»[٣].

---

[١] انظر الباب الأول/ الفصل الأول/ ص 38/ من هذا البحث

[٢] مسلم، النيسابوري، «الصحيح» مرجع سابق/ الجزء الثامن/ ص 157

[٣] ناصيف، منصور علي «التاج الجامع للأصول» مرجع سابق /الجزء 5 / ص 161

ويتضح من هذا النص وغيره أن القضية الأساسية التي شد الرسول «ص» على الالتزام بها، تكمن في اعتبار الدنيا المكان الصالح والضروري لوجود الإنسان وانتفاعه، شرط أن لا تنقلب إلى غاية، لأن ذلك يؤدي بالضرورة إلى إعاقة ارتقاء البعد الروحي في الإنسان، وبالتالي إلى القضاء على قيمته الحقيقية[١].

لذلك فالوضع الصحيح للمشكلة، هي أن تبقى الدنيا والآخرة –بالخط العام– على نسق واحد، يبدأ بالدنيا وينتهي في الآخرة.

ففي هذه الحال نجيز لأنفسنا ومن وجهة تنظيمية –أن ندرج الدنيا والآخرة في إطار علاقات الترابط بين الوسيلة والغاية[٢]، وبهذا الاعتبار تصبح الدنيا وسيلة والآخرة غاية، علماً بأن محتوى الغاية لا يملأ إلا بما يدفع إليه من الوسيلة[٣]

فالتوجه إلى الدنيا لم يكن مطلقاً على الرغم من جوهريته، وإنما قنطرة إلى الآخرة نصب فيها، والعلاقة بينهما علاقة تمييز دون فصل، ومن ثم فالعمل الإنساني يشكل رابطاً أساسياً بين الإنسان والدنيا من جهة، وبين الدنيا والآخرة من جهة أخرى، ومن هذا القول صح القول بأن العمل الإنساني يعتبر القضية الأساسية والجوهرية التي يتوقف عليهما مصير الإنسان.

---

[١] انظر الباب/ الفصل الأول ص 41 / من هذا البحث

[٢] ورد بهذا المعنى قوله «ص»: «مالي وما للدنيا ما أنا في الدنيا إلا كراكب استظل تحت شجرة ثم راح وتركها»

ناصيف، منصور علي، «التاج الجامع للأصول» مرجع سابق / الجزء الخامس / ص 1376

[٣] د. حمود: الإنسان في الحديث النبوي ص 59

الفرع الثالث

تخرصات تأثير الجان على الإنسان

ما كان لهذا الموضوع أن يكون دافعاً للكتابة لولا هذا الدور الذي يلعبه ويشكله في الأوساط الشعبية والتأثير على مجمل وأساس الحياة فيها ونستطيع القول إن هذا الموضوع محسوم من الناحية العلمية العقيدية الإيمانية في الإسلام.

ومن المفروغ أن تتغلغل هذه الأفكار في الوسط الإسلامي، وإن كان ضعف الثقافة الشعبية هي التي أتاحت ذلك...

ونحن نؤكد وجهة النظر هذه للأسباب الآتية:

1-إن المشروع الكوني الإلهي المحقق على الأرض منوط إنجازه –بالهدي الإلهي- بالإنسان، فكيف يتاح للإنسان تحقيق هذا المشروع الهام «الاستخلاف وإعمار الكون»، إذا لم يكن حراً من كل قيد، بل تحقيق السبيل إلى ذلك بإرادة تابعة مرتهنة بالجان وتأثيراتهم المختلفة.

2-إن الإنسان حر تجاه الإرادة الإلهية، فكيف نقبل تقييده من قبل الجان، وهل الذي يملك الكثير «الحرية تجاه الله» لا يملك القليل «الانفلات من التبعية للجان»، قال تعالى: «من شاء فليؤمن ومن شاء أن يكفر...

ألا تنتفي هذه الحرية إذا كانت مقيدة، وإذا كانت الإرادة الإنسانية حرة تجاه الأكبر، فكيف تقبل تقييدها تجاه الأقل الأصغر.

3-إن مشروع الجزاء والعقاب تتنافى مع التقييد إذ لا جزاء إلا ما يترتب على الحرية.

4-إن نظرية الاستخلاف في الأرض «الوكالة» تفترض أن الله تعالى لا يقبل أي تدخل في إرادة الوكيل.

وتحكي لنا الموارد التاريخية أخباراً كثيرة عن دفاع الإقطاعي عن رعاياه والذين يعملون في أرضه وعدم السماح للآخرين بالتدخل في شئونهم، فهل نستطيع أن نقيس الغائب على الشاهد؟؟

5-واضح جداً من الأدب القرآني أن الشيطان الأكبر ليس له أي تأثير على الإنسان إلا في حدود الوسوسة التي هي حالة نفسية ذات مظهر زخرفي تزييني نتيجة الضعف النفسي، والشيطان يستطيع أن ينفذ إلى عقل الإنسان خلال الثغرات والشقوق إلا من خلال صلابة الإرادة وجلائها ووضوحها وصمودها.

6-لا حظنا من تكون الإنسان «الطبيعة الثنائية» أن درجة تفضيل الإنسان على بقية الكائنات نابعة من نفحة روح الله في الإنسان،فكيف إذن تستقيم هذه الأفضلية مع وجود عكسها ألا وهي التأثير –التقييد، وكيف للمنقول أن يؤثر بالفاصل.

إن قانون العلة يمكن سريانه في حقل الطبيعة الواحدة لا في حقول أخرى، فكيف نقبل تأثير ذي الطبيعة الواحدة «الجان» على ذي الطبيعتين «الإنسان»، ثم إن الروح جوهر الإنسان، فكيف يتصف الإنسان بهذه الصفة وهو خاضع لذي الطبيعة الأدنى «من مارج من نار».

ونستطيع القول –بالتفسير المبسوط الموسع- إن هنالك الآيات الكثيرة التي تشير إلى استقلال الإنسان التام عن الجن، قال تعالى: «قالوا سبحانك أنت ولينا من دونهم، بل كانوا يعبدون الجن أكثرهم بهم مؤمنون» سورة /سبأ/ 40 .

-ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها.

-وكذلك جعلنا لكي نبي عدواً شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض غروراً /أنعام/ 112.

-إن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم /أنعام/ 826.

-يا معشر الجن قد استكثرتم من الإنس وقال أولياؤكم في الأمس ربنا استمع بعضنا لبعض/ أنعام/ 928.

-يا بني آدم لا يفتنكم الشيطان /الأعراف/26.

وإنـه لأمـر بـديهي أننـا لا نـؤمن بـالقول بـأنواع الكائنـات وأنهـا : الآلهـة الغيـورة أو الحسودة- الأشباح الجائعة- كائنات من الجحيم، فقد أنقذنا الإسلام من شباك هذه الكائنات[1].

واستطراداً فالعرب يعتقدون أن الكاهن مسكون بجني -أحد أشباح التي يعتقد أنها تغشي الأماكن الطبيعية، وكان الرسول «ص» ينعي جداً هؤلاء الذين كانت نبوءتهم غـير مفهومـة ومشوشـة[2]، والقـرآن الكـريم ملـيء بـالمواقف الـتي تنعـي علـى هـؤلاء الكهان[3].

---

[1] د. هوستن سميث: لماذا الدين ضرورة حتمية ص 266، وقد نوه بأن ذلك من عقائد البوذيين

[2] كارمن أرمسترونغ: الله والإنسان، ترجمة محمد الجورا، دار الحصاد، دمشق، ط1، 996، ص 48

[3] انظـر في ظـاهرة الكائنـات ذوات الأرواح والـتي لا جسـم لهـا، هوسـتن سميـث: لمـاذا الـدين ضـرورة حتمية ص 302

البحث الرابع

كتلة النص القرآني الناظم لهذه الدائرة

مقدمة

وهنالك ملاحظة جديرة بالذكر في المقام الأول، هي أننا تعاملنا مع موضوعنا كما ظهر معبراً عنه في كلمة إنسان كجهاز مفاهيمي واضح الدلالة، مع العلم أنه قد يعبر عنه بأدوات لفظية أخرى.

والأمر الثاني هو أن الظاهرة موضوع بحثنا موزعة مبثوثة هنا وهناك في جماع تضاعيف وثنايا الذكر الحكيم، ولهذا كان علينا أن نتفحص كتلة آيات القرآن آية آية، ثم نضع المادة المستخلصة جنباً إلى جنباً بعد أن تتضح فيها الروح العامة والأوصال واللحم والأسدية.

ولا شك فنحن حيال منهج معين لركوب متن الظاهرة، وهذا المنهج هو المنهج الاستقرائي الذي يستجلى ويستعرض مفرداتها وأمشاجها، وعقب هذا الاستقراء الكلي ينتقل لعملية التركيب، فيركب مفردات الصورة ويضم أجزائها ويجمع مفرداتها.

ويمكن القول إن هذه المنطقة وعرة من جانبين: الجانب الأول، أنها لم تسلك فيما سبق من قبل الباحثين، ومن وجهة ثانية، فهي تمثل دائرة الإنسان بعد أن اقتطع منها دائرة الإيمان ودائرة الكفر، وهاتان الدائرتان منظمتان خاضعتان للتشريع والترتيب، أما دائرتنا، فهي في الحال الخام، اللهم إلا القواعد الإرشادية العامة التي عالجت الإنسان من زاوية البلاغ المبين.

ولما كان القرآن الكريم لم يسلك من هذه الدائرة مسلك المشرع، فقد تعددت مواقفه، فتارة يلمس الموضوع من حيث الخلق والانتماء وأخرى يظهر خصائص هذه الظاهرة التاريخية أو الاجتماعية أو الجبلية «نسبة إلى جبله أي الطبيعة»، وتارة ثالثة يتعرض إلى الناموس الكلي للظاهرة، وخامسة يكشف عن الانحراف الذي اعتراها،

وسادسة يبرز الناموس الكلي للإنسان بغض النظر عن موقعه الإيجابي إلى غير ذلك من المواقف والرؤى.

وبصورة عامة فصورة الإنسان في القرآن تجيب عن أسئلة متعددة مثل: ما معنى الوجود الإنساني، ولماذا خلق الإنسان «ما خلقت الإنس والجن إلا ليعبدون» –ما هي ماهيته وحقيقته الإنسانية- لما يوجد الألم والموت- ما هي غاية الحياة الدنيا وهل هي وسيلة للغاية العظمى أي للآخرة؟؟

ولماذا فضل الله الإنسان على الملائكة –هل تستأهل الحياة أن نعيشها- ما هي الحقيقة الإنسانية وما هو هدفها، وغير ذلك من الأسئلة.

ولا شك أن مسرح الفعالية في الكون –حسب التصور القرآني- مردها عدة فواعل «الله- الإنسان- الملائكة- الجن- الشيطان»، لكن الدور الذي يلعبه الفاعلان الأول والثاني هو الأهم، والإنسان يقف على هذا المسرح «البانوراما» تجاه الله تعالى العزيز، وإن كانت المركزية في هذا المقام تبقى لله تعالى.

هذه الصورة الكلية الإجمالية تنعكس على الخطاب القرآني، بحيث يظهر هذا الخطاب متسماً بالسمة الأخلاقية.

وتوضيح ذلك هو أن الطبيعة الجوهرية للإنسان هي أنه كائن متدين: Homo religous، وهذا يعكس الخصائص الروحية للإنسان من حيث هو كائن متدين وفقاً للتصور القرآني للجبلة البشرية، ثم إنه في دين أخلاقي كالإسلام، لا بد من أن تكون هذه الخصائص البشرية دينية وأخلاقية في الوقت نفسه[1]

«وهكذا علينا أن نميز بين ثلاث طبقات للخطاب الأخلاقي، فهناك بتعبير آخر ثلاثة أصناف مختلفة للموقف الأصلي للإنسان مع الله، وتلك التي تشير إلى مبادئ السلوك وقواعده التي تنظم العلاقات الأخلاقية بين الأفراد الذين ينتمون إلى الإسلام».

---

[1] توشيهيكو ايزوتسيو: المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن ص 35

المجموعة الأولى مؤلفة مما يسمى أسماء الله الحسنى مثل: الرحيم- الكريم- الغفور- العدل- الحي. تصف هذا التجلي لله ذي الصفة الأخلاقية، وفي مقابل الأخلاق الإلهية، الأخلاق البشرية.

وتشمل العلاقة الأخلاقية الأساسية للإنسان بالله، وعين حقيقة أن الله ذو طبيعة أخلاقية –وفقاً للتصور القرآني- ويتعامل مع الإنسان بطريقة أخلاقية تحمل الدلالة الخطيرة المتمثلة في أن الإنسان أيضاً يتوقع أن يستجيب بطريقة أخلاقية، واستجابة الإنسان الأخلاقية لأفعال الله تعني في النظرة القرآنية الدين نفسه.

«ذلك لأن القول إن على الإنسان أن يتبنى مثل هذا الموقف أو ذاك من الله مستجيباً لموقف الله المبدئي من الإنسان، وعلى الإنسان أن يعمل بمثل هذه الطريقة أو تلك وفقاً لأوامر الله ونواهيه، هما في الوقت نفسه تعليم أخلاقي وديني»[1]

وما يوضحه المثال لا يوضحه المقال، وها نحن سنستعرض الآيات التي ورد فيها لفظ الإنسان، ثم ننبري لتشريح جثتها والتعليق عليها بما يناسب سياق الآية ومحتواها ومضمونها مشيرين بالمناسبة إلى أن مشروع التأسيس الإنساني كله خاضع لهذا الخلق الذي حمل مجمل المشروع الإنساني وخصائصه وسماته، فنحن هنا أمام اللحن الأول في سيمفونية الوجود الإنساني وتجليات الحقيقة الإنسانية، فالله تعالى «أنشأكم من نفس واحدة...الأنعام / 98» وبث منهما رجالاً كثيرين، بما يترتب على ذلك من تداعيات ونتائج عدة مثل: المساواة والكرامة والمسؤولية...إلخ.

وفيما يلي المواضيع التي تتضمنها الخطاب الإنساني.

---

[1] توشبهيكيو ايزوتسيو: المرجع السابق ص 67

الفرع الأول

الإنسان في عالم الذر

والله تعالى يعالج ويتلمس ويتناول «المشروع الإنساني» منذ خطواته الأولى، وبذلك، قال تعالى: وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم الست بربكم قالوا شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك إباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أو تهلكنا بما فعل المبطلون... الأعراف 171،172.

ما هو تأويل هذه الآية[1]؟

يقول الدكتور أرغون: «وأما النبي فيقود الشعب ليس على طريقة قادتنا السياسيين من أجل تشكيل أمة دنيوية، وإنما من أجل ترسيخ شهادة فريدة لتجربة المطلق في التاريخ الأرضي، ومن أجل ترسيخ الميثاق الذي يربط بين الله وأبناء آدم.

«إن حكاية الميثاق التي تكملها قصة سقوط آدم تعري وتكشف جوانب أساسية من الأنطولوجيا والأنتربولوجيا القرآنيتين، ونجد هذه الحكاية الموجزة في الآيتين/ 171و172 من سورة الأعراف التين سبق الإشارة إليهما.

«وأما حكاية هبوط آدم من الجنة، فتتضمن ثلاث روايات متوزعة على الفترة المكية والمدنية، وهي تستعرض بشكل مسرحي أسماء الملائكة وإبليس وآدم كممثلين أساسيين مع التركيز على إبليس للإيحاء بأنه الرمز الأكبر للشر، وهي بهذه العلمية تضع الإنسان أمام مسؤوليته من حيث علاقته بالله».

«إن عقد الإيمان «أو الميثاق» يرتكز على شهادة شخصية يجعل وعي الإنسان مرهوناً من الناحية الأنطولوجية، هذا في حين أن سقوط آدم يعني أنه لا يمكن الوفاء

---

[1] نقول تأويل وليس تفسيراً لأن التأويل ينطوي على حفر واستنباط والتعمق في التفسير

به إلا عبر النضال المستمر ضد إغراءات الشيطان ومحاولاته لحرف الإنسان عن الطريق القويم، وهذا يتطلب من الإنسان المقاومة العنيدة والوعي الأخلاقي الراسخ».

هكذا نلاحظ أن الله والملائكة وإبليس وآم ما هم إلا عبارة عن ممثلين أو أبطال متصارعين في التاريخ الروحي الذي يتعالى على كل مناورات وحلقات التاريخ الأرض المفتوح على الأزلية «أي على الميثاق أو معاهدة الإيمان الأولية التي تربط المخلوق بالخالق»، وعلى الأبدية «اليوم الآخر، يوم الحساب والبعث والنشور»، وكل الصور التي يمر بها الإنسان في التاريخ الأرض ليست إلا عبارة عن شهادة متصلة ومستمرة على نعم الله والخضوع المطلق له، وإطاعة أوامره ونواهيه والتفاني في عبادته، والطاعة هنا تعني بالمعنى الأصلي والقرآني للكلمة: الإسلام، وهذا المعنى مختلف جداً عن معنى الإسلام في الدساتير القانونية والفقهية»[1]..

ونستطيع القول إننا حيال تأسيس لمشروع الإلهي على أرضنا وضعت لمساته وأحجار بناء نظامه على أساس طاعة الله وامتثال أوامره وتوجيهاته يقابل ذلك فيض من الحنان الإلهي والعناية الربانية.

---

[1] د.محمد أرغون: الإسلام، الأخلاق والسياسة –اليونيسكو- باريس- بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت 990 ص 26و27

الفرع الثاني

الطبيعة المثنوية للإنسان

وكما قلنا سابقاً فالإنسان ذو طبيعة مزدوجة علوية «الروح»، وأخرى تنزع به نحو ترسبات المادة، وقد أبرزت الآيات القرآنية ذلك وفقاً للتفضيل الآتي:

المطلب الأول: البعد العلوي: قال تعالى: فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقفوا له ساجدين.../الحجر/ 71 .

وذا كانت هكذا هذه العلوية والرفعة والسمو المتآتية عن نفخة روح اللّه، فلماذا لا يضطلع بهذه المسؤولية والأمانة: فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة اللّه التي فطر الناس عليها ... الروم / 29.

المطلب الثاني: البعد الترابي: وهذا البعد هو الذي يعطي الإنسان سمته الأرضية المادية، قال تعالى:

-هو الذي خلقكم من طين... الأنعام /2

-ولقد خلقنا الإنسان من صلصال كالفخار وخلقنا الجان من مارج من نار.. الرحمن/ 23

-خلق الإنسان من سلالة من طين.. المؤمنون / 11

-يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب... الحج / 3

-خلق الإنسان من نطفة، فإذا هو خصيم مبين... النمل / 3

-أولم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة، فإذا هو خصيم مبين.. ياسين/ 76

-خلق الإنسان من علق... الفلق / 2

-فلينظر الإنسان مما خلق، خلق من ماء دافق.. الطارق /5.

الفرع الثالث

الاستخلاف

ويتعرض القرآن لهذا الحوار الذي جرى بين الله تعلى وبين الملائكة والذي كان موضوع استخلاف الإنسان واعتراض الملائكة، ثم الحجج والمسوغات لتفضيل الإنسان، قال: وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح لك، قال إني أعلم ما لا تعلمون، وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضها على الملائكة...

وكما سبق لنا أن أوضحناه فهذا الخلق تم بإرادة الله المباشرة «إنما أمره إذ أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون»، وطبعاً فهذا لا يمنع من مرور الإنسان بمرحلة تفاعل مادية فيه قبل أن تتم النفحة الإلهية فيه، وبالطبع فهذه الرؤية تعارض النظرة المادية لنشوء الإنسان، وهذا يعني –مما سبق- أنه مر على الإنسان حين من الدهر كان فيه الإنسان عدما ولم يكن شيئاً، قال تعالى: هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً، إنا خلقناه من نطفة أمشاج تبتليه، فجعلناه سميعاً بصيراً. /الدهر 1-2.

وقال: خلقناه من قبل ولم يكن شيئاً... مريم / 66.

ويترتب على ذلك –وحسب منطق الوجدان- نتيجة خلقية هي ضرورة طاعة الإنسان لهذا الخالق الذي أنشأه وخلقه وصوره ولم يكن شيئاً.

-بعد الإنسان: خلق الإنسان من بعدين: أحدهما علوي يحركه ويدفعه إلى الأعلى، إلى الكمال، والآخر سفلي يترسب به نحو الأدنى والتراب.

هذه هي النشأة المهينة الضعيفة ومع ذلك ينسى الإنسان نشأته وأصله ومصدر خلقه، فإذا هو خصيم مبين، وهل يستقيم ذلك مع منطق الوجدان وحكمه في الأمور،

فالإنسان الذي خلق من الحمأ المسنون خلق من شيء أشبه بالطين وأسفل أي من أحط الأشياء .

والملاحظ على هذه الآيات طابعها الوصفي الخبري التقريري –لا الإنساني الحكمي التقييمي.[1]

---

[1] د/ علي شريجي: الإنسان والإسلام بيروت، دار الأمير، ط1، 2006 ، ص 17

الفرع الرابع

وحدة مصدر الخلق

ومهما اختلف الناس فحكمهم واحد ومصدر نشوئهم واحد، قال تعالى: يا أيها الناس اتقوا اللّه الذي خلقكم من نفس واحدة، قال: يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى.

وإذا كانت هكذا نشأة الإنسان فيترتب على هذه النشأة النتائج الآتية:

أ-الإنسان عجول، قال تعالى: خلق الإنسان من عجل.. الأنبياء / 37

-وكان الإنسان عجولاً.. الأسراء /11

ب-الهلع، قال تعالى: إن الإنسان خلق هلوعا ... المعراج/ 18

ج-الضعف، وخلق الإنسان ضعيفاً ... النساء / 28

د-المكابدة، لقد خلقنا الإنسان في كبد ... البلد /4

ه-اليأس: إنه ليؤوس كفور.. هود /9

ز-الكفر: ولقد صرفنا للناس في هذا القرآن من كل مثل فأبى أكثر الناس إلا كفوراً /89

-قتل الإنسان ما أكفره... عيسى /17

ح-القتر: وكان الإنسان قتوراً... بنو إسرائيل /100

ط-الجدل: وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً... الكهف /54.

وكل هذه المآخذ الأخلاقية تقود إلى نتيجة منطقية وجدانية هي الإيمان باللّه، ونلاحظ أن هذه الآيات استعملت الصيغ الخبرية إلى جانب الأسلوب الإنشائي هكذا نجد هذا النعي على الإنسان: فأبى أكثر الناس إلا كفورا.

الفرع الخامس

النعيم والطيبات

وفق ذلك فقد فتح الله للإنسان خزائن الطيبات والنعيم، وتلك حجة بالغة على الإنسان فلا مجال لإدعائه وزعمه بوجود نقص أو خلل أو انتقاص في تكوينه وحاجاته وصوالحه وحقوقه:

-والفلك تجري في البحر بما ينفع الناس... البقرة /163

-يا أيها الناس كلوا من الأرض حلالاً طيباً .... البقرة /167

-أما الزبد فيذهب جفاء أما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض..يوسف /16

-إن تعدوا نعم الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار...يوسف /12

-وما منع الناس أن يؤمنوا إذا جاءهم الحق.. بنو إسرائيل/93.

الفرع السادس

الهداية والبلاغ والأنبياء والرسل

والله تعالى لا يعذب حتى يبعث الرسل والأنبياء ويوضح الطرق وينيرها ويفتح بصيرة الإنسان وبصائره ويرسم له سبل الهداية ونور الحق ونبراس الوسائل.

-ما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً

-وهذه بصائر للناس.. الجاثية /19

-وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيينه الناس... آل عمران / 186

-يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم... النساء /174

-يا أيها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور

-وأنزلنا التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس... آل عمران/ 3

-يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم... يونس / 56

-الكتاب أنزلناه لتخرج الناس من الظلمات إلى النور... إبراهيم / 1

-هذا بلاغ للناس... إبراهيم / 5

-ولقد صرفنا للناس في هذا القرآن من كل مثل... بنو إسرائيل /88

-ويضرب الله الأمثال للناس... النور / 34

-وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً... سبأ /27

-ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل... الروم / 57

الفرع السابع

العناد والكفر

أشرنا سابقاً إلى تحقق عناصر الحجة البالغة في مواجهة هذا الإنسان المكايد، المعاند الذي استجاب لوسوسة الشيطان.

وفيما يلي الآيات الكريمة المؤكدة لذلك:

فأذلهما الشيطان عنها، فأخرجهما مما كان فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو... البقرة /35.

ويلقي القرآن الكريم الضوء على هذا الموقف المتناقض من الإنسان الذي يهش ويبش للنعمة لكنه يكشر ويتهجم إذا مسه الشر.

-ومن الناس من يقول آمنا بالله فإذا أوذي في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله... العنكبوت / 9.

-وإذا مس الناس ضر دعوا ربهم إليه ثم إذا مسهم منه رحمة إذ فريق منهم بربهم يشركون... العنكوت / 32

-لا يسأم الإنسان من دعاء الخير... حم السجدة /48

-وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه ....حم السجدة

-فأما الإنسان إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول ربي أكرمني.. الفجر / 14

-كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى... العلق / 6.

الفرع الثامن

المآل والعقاب والحساب

وإذا تلمسنا جماع الآيات في هذا الباب أدركنا وجود منطق داخلي لها، ومن ثم فهل يعقل أن يترك الإنسان سدى دون مسؤولية أو حساب وعقاب.

-واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً.. البقرة/ 47

-هنالك تبلو كل نفس ما أسلفت... يونس /29

-كل إنسان ألزمناه طائره في عنقه... بنو إسرائيل 12

-لا يجزي والد عن ولده ولا مولود هو جاز عن والده... لقمان/ 32

-وأن ليس للإنسان إلا ما سعى... الحجرات /38

-أم للإنسان ما تمنى... الحجرات / 23

-وما تقدموا لأنفسكم تجدوه عند الله... البقرة / 109

وهذا الحساب والمجازاة أمر طبيعي، إذ لنا أن نتساءل هل من المنطقي أن يترك الإنسان دون حساب أو مسؤولية.

-ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب...البقرة / 878

-أيحسب الإنسان أن يترك سدى... القيامة /36

-يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم .. التكوير/5.

وطريق النعمة محقق فعلاً ومفتوح، والإنسان ملاقي حتماً ما يتوق إليه:

-يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه...الانشقاق / 5

-إن الأرض يرثها عبادي الصالحون...الأنبياء /104

-ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله... البقرة /206

وما أكثر الآيات التي لا تنفك ترشد الناس على الطريق القويم وتنير لهم طريق الرشد:

-يا أيها الناس ادخلوا بالسلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان... البقرة/ 207

-لا يكلف الله نفساً إلا وسعها... البقرة/ 232

-أن تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس... البقرة / 223

-يسألونك عن الخمر والميسر كل منهما أثم كبير ومنافع للناس.. البقرة / 218

-من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً... البقرة /31

-وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس...البقرة / 46

-ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق... الأنعام / 152

-أمر ألا تبعدوا إلا إياه ولكن أكثر الناس لا يعلمون... يوسف / 39

-ثم توفى كل نفس ما كسبت... البقرة /280

-وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل... النساء / 57

-أو إصلاح بين الناس... النساء /113

-يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق... النساء / 169

-يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء عظيم.. الحج / 1

-لا تقتلوا النفس التي حرم اللّه إلا بالحق... الفرقان /67

-ولا تبخسوا الناس أشياءهم... القرار/ 182

-ووصينا الإنسان بوالديه إحساناً... العنكبوت / 7

-وأتيتم من ربا ليربو من أموال الناس فلا يربو عند اللّه... الروم / 38

-يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى اللّه.. فاطر / 14

-الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل... الحديد / 23.

وإذا كنا قد جمعنا وصنفنا الآيات السابقة ضمن مجموعات تضمها وشيجه من التقارب، فقد بقي لنا الكثير من الآيات التي تعالج وتحكم مفهوم الناس بالمعنى الفني والدقيق: proprement dit،

وتحليل الثنايا والطوايا والمنحنيات والتضاعيف النفسية للإنسان.

وفيما يلي هذه الآيات:

قال تعالى:

-ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم... البقرة / 187

-ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا وهو ألد الخصام... البقرة / 203

-إن اللّه لذو فضل على الناس ولكن أكثر الناس لا يشكرون... البقرة / 248

-لا يكلف اللّه نفساً إلا وسعها... البقرة/ 285

-جعل اللّه الكعبة البيت الحرام قياماً للناس... المائدة / 96

-إذ أيدناك بروح القدس تكلم الناس في المهد... المائدة /109

-وإذ قال اللّه يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين.. المائدة/115

-ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً.. آل عمران / 97

-ضربت عليهم الذلة أينما ثقفوا إلا بحبل من الله وحبل من الناس..آل عمران /111

-والعافين عن الناس... آل عمران / 133

-الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم... آل عمران / 172

-وآذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر... التوبة /2

-إن كثيراً من الأحبار والرهبان ليأكلوا أموال الناس بالباطل.. التوبة /33

-وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه... يونس /11

-وإذا أذقنا الإنسان رحمة من بعد ضراء مستهم... يونس / 20

-إن الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون... يونس / 43

-أأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين... يونس / 98

-قل يا أيها الناس إن كنتم في شك من ديني فلا أعبد الذين تبعدون من دون الله ... يونس / 3

-ولا تبخسوا الناس أشياءهم... هود / 84

-ذلك يوم مجموع له الناس... هود / 102

-الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل... النساء / 36

-والذين ينفقون أموالهم رئاء الناس... النساء / 37

-أم لهم نصيب من الملك فإذا لا يأتون الناس تقتيراً... النساء / 52

-إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس... النساء /104

-إن يشأ يذهبكم إيها الناس ويأتي بآخرين... النساء /132

-وآكلهم أموال الناس... النساء / 160

-ولكن أكثر الناس لا يشكرون... يوسف / 37

-إن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم... الرعد / 5

-أمن هو قائم على كل نفسه بما كسبت... يوسف / 32

-يعلم ما تكسب كل نفس.. إبراهيم / 40

-اقترب للناس حسابهم وهم في غفلة معرضون... الأنبياء /1

-تفزع الناس كأنهم أعجاز نحل منقعر للقمر... القمر/ 19

-الرحمن علم القرآن خلق الإنسان /1

-قل يا أيها الذين هادوا إن زعمتم أنكم أولياء من دون الناس... الجمعة /5

-فإذا برق البصر وخسف القمر وجمع الشمس والقمر يقول الإنسان يومئذ أين المفر /القيامة / 9

-بل الإنسان على نفسه بصيراً ولو ألقى معاذيره... القيامة /13

-إن الإنسان لربه لكنود ... العاديات / 5

-يوم يكون الناس كالفراش المبثوث... القارعة / 3

-إن الإنسان لفي خسر... العصر / 2

-قل أعوذ برب الناس... الناس / 1.

هكذا تكون كلمة الناس قد تحولت في الاستعمال القرآني إلى حقل فني معين يحمل جهازاً مفاهيمياً يكشف –من الناحية الإيمانية- عن طبيعة الإنسان وماهيته وضعفه ومصيره وشكوكه وظلمه وفساده والجانب المشرق والمظلم في نفسه وفي الوقت نفسه، أفصح هذا الجهاز المفاهيمي عن النتائج المترتبة على الإيمان بالله والعواقب السوداء المترتبة على الكفر ورفض نعمة الإيمان، وبذلك تحول هذا الحقل المعرفي إلى ميدان يحفل بالقيم والمعاني والدلالات والنتائج.

ومن هذا الحقل الموار بالحركة تنطلق كل مسارب القدرة وخيوطها وتتوزع إلى بقية الحقول الأخرى مثل ميدان وحقل الإيمان والكفر والإلحاد وغيرها.

وهذه السيمفونية القرآنية الخالدة برزت في تكريم الإنسان «ولقد كرمنا بني آدم» وفي تمجيده وتعليته، كان لها انعكاس على الحديث النبوي «تنزيل من التنزيل»، فإذا هذا الحديث توق شديد حار نحو الحقيقة الإنسانية وسموها وإعلائها، ومرد ذلك تلك التربية الفائقة للرسول على هدي القرآن ونوره.

تحكي لنا الموارد التاريخية أن ثقيف تنكرت للرسول وهزأت به وقاومته وسفهته عندما حضر إليها داعياً، وفي هذا الموقف المأساوي الحزين جاء الرسول ملكان من السماء يقولان له على لسان ربه، هل يرغب الرسول أن يطبق الجبل على ثقيف؟ هنا انبرى الرسول الكريم بنظرته البعيدة الثاقبة، للقول: بل أخاف أن يخرج من أصلابهم من يعبد الله.

هل هنالك نسب وقرابة بين هذه الرؤيا وبين النيرفانا التي انبلجت في الآفاق أمام ناظري بوذا فتكشفت له عن امتلاء أرجاء الدنيا بالأزهار...

لقد زالت حدود الزمان والمكان أمام الرسول العظيم، فإذا هو يقارب ويشارف المطلق، وهل إن رحلة الإسراء والمعراج إلا صورة عن هذه النيرفانا والإشراق الإسلامي.

هذا وإننا نرتب على ما سبق قوله النتائج التالية:

-إن هذا الحقل الدلالي أفرز في القرآن الكبير «وترسبت جراءه انتربولوجيا إسلامية»[1] نتائج مهمة ميزت بين منظومة الكفر ومنظومة الشرك، فمنظومة الكفر تعتبر لغوياً- الستر أي أن يتجاهل الإنسان عن قصد الهبات والأعطيات التي أخذها، ومن هنا يكون منكراً للجميل أو ظافراً للنعمة.

---

[1] انظر الميثاق الذي ابرمه الرسول بين المهاجرين والأنصار في المدينة النورة «يثرب» في السنة الثانية للهجرة والذي يسمى «الصحيفة – الكتاب-» وتتضمن أسس المجتمع الجديد، وقد انضم يهود المدينة إلى هذه الصحيفة والملاحظ أن هذه الصحيفة عرضت لمدلول الكفر والشرك.

فالكفر من وجهته كونه إنكار الإنساني لخالق، على نحو أكثر وضوحاً في أفعال مختلفة مثل: الغطرسة والعجرفة والوقاحة ونكران الجميل[1].

-إن الرسول الكريم كان يطمح ويهجس ويرنو إلى أسلمة الناس جميعاً، وليس ذلك غريباً عجيباً، فالله رب العالمين، والرسول عندما اضطهدته وعذبته ثقيف جاءه «ملك من السماء» وخيره بين أن يطبق الأرض على ثقيف فأبى وأعلن: إني أخاف أن يخرج من أصلابهم من يعبد الله.

لهذا فإن هذا الحقل «الناس -بني آدم» هو حقل احتياطي كبير من المحتمل أن يتحول إلى حقل إيمان بالكد والسعي والإرادة والحركة، ومن ثم فهو حقل رجاء وأمل وقد ترتب على ذلك النتائج الآتية:

أ-لم يقل الرسول ما قاله سيدنا نوح: ربي لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً، بل كان الرسول مفعم بالأمل والرجاء، وها هو سيدنا إبراهيم يعلن على لسان ربه، وإذ قال إبراهيم ربي اجعل هذا بلداً آمناً وارزق أهله من الثمرات... البقرة/163.

فالمنفعة مظلة تظل الناس جميعاً.

ب-والإنفاق في سبيل الله عممه الله تعالى قال: مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة... البقرة / 261

ج-والله تعالى يؤتي الحكمة من يشاء: يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً... البقرة /270

د-والصدقات للفقراء مطلق فقراء:

إن تبدوا الصدقات فنعم هي وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم .. البقرة / 271

---

[1] توشيهكيو ايزوتسو: المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن ص 216 وما بعدها وانظر د. هوستن سميث: لماذا الدين ضرورة حتمية ص 303 وما بعدها

ج-فالحماية لليتيم والمسكين والفقير وابن السبيل والمستضعف: وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم... النساء / 2

وقال: واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب الجنب وابن السبيل وما ملكت أيمانكم... النساء / 35

ح-والحماية للحياة وصونها وإعزازها قال تعالى: من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض، فكأنما قبل الناس جميعاً... المائدة /31

ط-والخبيث لا يستوي مع الطيب: قل لا يستوي الخبيث والطيب.. المائدة /99

ي-ولا يجوز بخس الناس أشياءهم: ولا تبخسوا الناس أشياءهم... أعراف / 184

فالحماية من البخس لكل الناس، والأمر نفسه بالنسبة للوفاء بالمكاييل والموازين: يا قوم أوفوا المكيال والميزان... هود /84

ك-ثم إن الرزق والإثمار يهيئ الجو للإيمان: ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوى إليهم وارزقهم من الثمرات... إبراهيم /37

ل-والله رؤوف بعباده: لو يؤاخذ الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة... إبراهيم /16

م-وطبيعة الناس أن يكون منهم المؤمن وغيره، وما أكثر الناس لو حرصت بمؤمنين... يوسف /102

ونرفع الأقلام لنقول إن القرآن الكريم سبر أغوار النفس البشرية واكتنه سرها وطبيعتها ومكنونها ومضمونها وخيرها فمنها الصالح ومنها السيئ، وإن كان الصالح هو الأرجح، وهكذا اضطلع أبونا آدم بمسؤوليته في هذه الحياة للبناء والإثمار والإعمار، وهذا هو الإنسان والإنسانية في القرآن.

الفصل الثاني

الإنسان في دائرة الإيمان

وتحتشد مظاهر الإثراء والغنى في هذه الدائرة، وتكثف بصورة أظهر من الدائرة الأولى، دائرة الإنسان بصفته إنساناً.

وفي الحقيقية، لئن كانت الدائرة الأولى، باشتراكها مع الدائرة الثانية في حقيقة الروح وحقيقة الأب الواحد –آدم– ترتب حق الأخوة الإنسانية ونتائج الخيرية كما سنوضح، فإن الدائرة الثانية حقل لتنفيذ الميثاق، بما يرتبه من نتائج: إطاعة الله يقابلها النعمة الإلهية، هذا فضلاً عن النتائج المتأتاة عن الإيمان.

أجل إذا كانت الدائرة الأول برزخاً ومنطقة عبور الدائرة الثانية، وإذا كانت هذه الدائرة الأولى حقلاً مفعماً بخطاب البلاغ والتوضيح والحث والترغيب، بل والتنديد والإنذار وغير ذلك، فإن الدائرة الثانية حقل مفعم بقطف الثمار اليانعة المتأتاة عن تنفيذ الميثاق المنعقد بين الله والإنسان.

هذا باختصار الملامح العامة للدائرة الثانية كما ستوضحه المواضيع الآتية:

البحث الأول

الإنسان في علاقته مع اللّٰه

مقدمة

وهنا بالطبع تظهر هذه العلاقة –لا سيما في مظهرها الخلقي- شاقولية، ومع ذلك، وليس كما سنرى عند فلاسفة الهندوسية وعند متكلمي «علماء الكلام» المعتزلة –فاللّٰه تعالى أقرب إلينا من حبل الوريد يكفكف لنا الدموع ويضمد الجراح.

ومن الناحية الأنطولوجية «الوجودية»، فمن الواضح جداً أن العالم القرآني ذو مركزية إلهية، فاللّٰه يقوم حسب هذه الرؤية في مركز عالم الوجود بالذات، وكل الأشياء الأخرى، الإنسانية وغير الإنسانية مخلوقات له، وإذن فهي بحد ذاتها أدنى منزلة منه في تراتبية الوجود بصورة مطلقة، وبهذا المعنى لا يمكن أن يوجد شيء مضاد له، وذلك بالضبط ما نعنيه من أن «اللّٰه» من وجهة دلالية هو الكلمة- المركز الأعلى في معجم القرآن، والتي تهيمن على الحقول الدلالية كلها وعلى النظام كله تبعاً لذلك.

ولكن ثمة –على أية حال- اعتبار معين يجعلنا نشعر أننا نملك المبرر لوضع مفهوم «إنسان» في القطب المقابل لمفهوم «اللّٰه»، ذلك أن الإنسان هو الوحيد من بين كل المخلوقات الذي علقت عليه أهمية عظيمة في القرآن، وهي تلفت انتباهنا إليها بالقدر نفسه الذي يلفت مفهوم «اللّٰه» انتباهنا إليه..

وفي الحقيقة، فإن الإنسان بطبيعته وسلوكه ونفسيته وواجباته ومصيره، ينال اهتماماً مركزياً في الفكر القرآني بالقدر الذي تناله مسألة «اللّٰه» ذاته.

إن ماهية اللّٰه، قوله وفعله، تتحول إلى مشكلة بشكل رئيسي، إن لم يكن ذلك حصرياً، حين تتعلق بمسألة الكيفية التي يستجيب بها الإنسان إليها، والفكر القرآن معني بمشكلة خلاص البشر، ولولاها لما «أنزل» القرآن، كما يؤكد ذلك القرآن بوضوح ويكرره.

وبهذا المعنى الخصوصي، فإن مفهوم الإنسان من الأهمية بحيث يشكل القطب الرئيسي الثاني الذي يقف وجهاً لوجه بإزاء القطب الأساسي «أعني مفهوم الله»[1].

وهذا التوجه الأساسي لهذين القطبين الأكبرين يمثل التضاد المفهومي الأكثر أهمية في القرآن، إذ إنهما بالإضافة إلى غيرهما، يقومان بخلق ذلك الجو الحركي الدرامي الحاد للتوتر الروحي الذي، كما قلت للتو، يميز الرؤية القرآنية للعالم.

ويجب أن نلفت الانتباه إلى أن الله يختلف عن الإنسان طبيعة، ولا يصح إذن بالرؤية اليهودية القائلة إن الله خلق الإنسان على شاكلته أو حتى مقاربة الرؤية المسيحية القائلة بأن الرب تجسد في الإنسان «المسيح عليه السلام»..

وهذه الرؤية الإسلامية حدت بعض المتكلمين في الإسلام لإنكار القول بـ«قياس الغائب على الشاهد»[2].

والرؤية «الجاهلية» للعالم ذات مركزية إنسانية، إذ كان الإنسان القطب المفهومي الوحيد الذي لم يكن ثمة قطب أساسي في مواجهة جوهرية معه، فالإنسان ومصيره على الأرض، وموقعه في القبيلة التي ينتمي إليها، وعلاقة قبيلته بغيرها من القبائل وأخلاقياته التي كانت قبلية بطبيعتها، كل ذلك كان يمثل المشكلة الرئيسية للإنسان الجاهلي.

طبعاً كان يدرك وجود القوى غير المرئية الأسمى منه في تدرج الوجود، مسلسلة من الله إلى الجن، إلا أن هذه القوى تحتل في النهاية، قطاعاً ضيقاً ومحدوداً من العالم الذي يهتم به، فهي لم تكن مهمة إلى درجة أن تمثل المبدأ المفهومي الرئيسي القائم بذاته، والذي يمكن أن يقسم هذا العالم إلى نصفين، أحدهما الإنسان.

وبناء على ذلك، لم يكن ثمة جو من التوتر الروحي والدرامي الذي أشرت إليه للتو قد نشأ، ولو تحدثنا بمصطلحات علم الدلالة، بسبب العلاقة الخاصة بين القطبين المفهومين الأكبرين، أعني الله والإنسان، ولم تكن هذه العلاقة بسيطة ولا أحادية الجانب، بل معقدة ثنائية، بمعنى أنها علاقة تبادلية.

---

[1] توشيهكيو ايزوتسوا: الله والإنسان في القرآن، ترجمة وتقديم هلال محمد الجهاد، منظمة العربية للترجمة، بيروت، آذار 2007 ص 128

[2] قريب من ذلك د. محمد عابد الجابري: نحن والتراث.

وعلى هذا الأساس فالرؤية القرآنية حددت التوازن بين الدائرتين: الدائرة الأوسع لله ثم دائرة الإنسان، والإشارة إلى أنه كان يحدث الخطأ في فهم مضمون هاتين الدائرتين ولعل الماوردي في نظرته الثاقبة حقق التوازن بين الدائرتين في حين رأينا العلاقة تترنح بين الدائرتين بعد الماوردي لاسيما على يد الغزالي.

ويمكن لهذه العلاقة المعقدة أن تحلل مفهومياً إلى أربعة أنواع رئيسية من العلاقة بين الله والإنسان، بكلمة أخرى، إن «الكوميديا الإلهية»[1] القرآنية يجري تمثيلها على المسرح الكبير في أربعة أنواع مختلفة من العلاقات بين «الله» و «الإنسان»[2].

أ-العلاقة الأونطولوجية «الوجودية»: بين الله بوصفه المصدر الجوهري للوجود الإنساني، والإنسان بوصفه ممثلاً للعالم المخلوق الذي يدين بوجوده عيناً لله، فهي بتعبير علمي ديني، علاقة «الخالق –المخلوق» بين الله والإنسان.

---

[1] يستعمل الياباني المفكر «توشيهيكو ايزوتسو» هذا التعبير بشكل مجازي، مشيراً بما هو واضح، إلى ملحمة الشاعر الإيطالي الكبير دانتي أليجيري «عام 1321» التي اشتهرت بهذا الاسم، وتميزت بذلك المعمار الفني المدهش للعالم الآخر بكل تفاصيله التي جسدتها بحيوية وعمق، فضلاً عن أجوائها الروحية المفعمة بالقدسية والبهاء والعظمة والقدرة المطلقة لله، وتأكيدها على قيم العلم والمعرفة والخير والجمال كطريق لخلاص الإنسان.

كوميديا دانتي عالم روحي رائع في عظمته وتنظيمه، وهذا هو وجه الشبه بينه وبين العالم القرآني من جهة نظر المؤلف، ولعل ذلك ما أتاح له استعارة التسمية هنا .

وجدير بالذكر أن ملحمة دانتي كان اسمها في البداية الكوميديا، ثم ألحق بها وصف الإلهية في ما بعد، وكلمة «كوميديا» لم تكن في عصر دانتي تعني ما تعنيه اليوم، أي العمل الدرامي المثير للضحك، بل كانت تعني قصة شعرية طويلة أو ملحمة تنشد على الناس. انظر: دانتي أليجيري، الكوميديا الإلهية، ترجمة وتحقيق حسن عثمان، مجلد 3، ط3 «د.م.»: دار المعارف 1988، مج 1، المقدمة، الجحيم.

وعلى الرغم من ذلك، فإن عظمة القرآن المطلقة بوصفه كتاب الله وكلامه لا تبيح مقارنة كهذه، ولكني أبقيت على التعبير لنعرف من خلاله الطريقة التي نظر بها المؤلف إلى القرآن الكريم... هذا التعليق للمترجم محمد الجهاد راجع الله والإنسان في القرآن ص 130

[2] توشيهيكو ايزوتسوا: الله والإنسان في القرآن ص 130

ب-العلاقة التواصلية: حيث يدخل الله والإنسان في علاقة تبادلية حميمة كل منهما مع الآخر -يأخذ الله، طبعاً، زمام المبادرة فيها- من خلال تواصل مشترك.

ويمكن تمييز طريقتين مختلفتين لهذا التواصل: «1» النوع اللفظي، «2» النوع غير اللفظي، فالنوع اللفظي قد يتم من الأعلى إلى أدنى، وذلك هو «الوحي» بالمعنى التقني الضيق، أو من الأدنى إلى الأعلى، وهو الذي يتخذ شكل «الدعاء»

النوع غير اللفظي من التواصل هو ما من الأعلى إلى الأسفل، ويتمثل بالفعل الإلهي «تنزيل الآيات»، أو من الأسفل إلى الأعلى، ويتخذ شكل «الصلاة» أو الشعائر الدينية عموماً.

ج-علاقة الرب- العبد: وتستلزم هذه العلاقة من جهة الله بوصفه «الرب» كل المفاهيم المتعلقة بجلاله وعظمته وقدرته المطلقة... إلى أخره، بينما تستلزم من جهة الإنسان ك «عبد» له، مجموعة من المفاهيم التي تتضمن الخضوع والتواضع والطاعة المطلقة، وغير ذلك من الخصائص التي ينبغي أن تتوفر عادة في العبد..

على أن لهذا الجزء الإنساني من العلاقة جانباً سلبياً ملازماً له يتألف من مفاهيم تتضمن الغطرسة والتكبر والغرور الصفات المماثلة الأخرى المرتبطة بكلمة «جاهلية» والمتضمنة فيها.

د-العلاقة الأخلاقية: وهذه العلاقة تقوم على ذلك التغاير الأساسي جداً بين الوجهين المختلفين اللذين يمكن تمييزهما في مفهوم «الله» عينه: إله الخير والرحمة والمغفرة والكرم اللامحدود من جهة، وإله العقاب والعدالة الصارمة من جهة أخرى.

وثمة نظير لذلك من جانب الإنسان يتمثل في التغاير الأساسي بين «الشكر» من جهة، و«التقوى» من جهة أخرى، فالشكر والتقوى يشكلان معاً مقولة «الإيمان»، وذلك سيؤدي إلى تغاير حاد مع «الكفر» في كل من معنييه: الجحود وعدم الإيمان.

وتبعاً لذلك فسنقسم هذا البحث إلى الفروع الآتية:

الفرع الأول

العلاقة الوجودية بين الله والإنسان

في الوعي الإسلامي والجاهلي

المطلب الأول

علو وسمو ورفعة المفهوم الإسلامي

تشكل كينونة الإنسان ووجوده -كمبدأ عام- القضية الأساسية في كل من رؤية دينية أو فلسفية للعالم، والسؤال الأبدي المتكرر دائماً: من أين جاء الإنسان؟ وما هو مصدر وجوده بالذات هنا في العالم؟ وهذه واحدة من تلك المشكلات الرئيسية التي أقلقت العقل الإنساني دوماً والجواب الوحيد الصحيح لهذا السؤال في التصور القرآني هو: إن مصدر الوجود هو الله نفسه، فقد منح الوجود للإنسان هبة من غير مقابل.

إن بين الله والإنسان علاقة جوهرية هي علاقة الخالق بالمخلوق، وفي هذا الجزء من «الكوميديا الإلهية» القرآنية يقوم الله بدور مانح الإنسان الكينونة والوجود، فهو خالق الإنسان، وليس الأخير سوى مخلوق له، فالله هو خالق العالم كلهن بدءاً من الملائكة في المرتبة العليا[١] فالجن[٢] والسماوات والأرض[١] والشمس والقمر والنهار والليل[٢] والجبال والأنهار[٣] والشجر والثمر والحبوب والعشب[٤] وكل أنواع الحيوانات:

---

[١] انظر: «وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن أناثاً أشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ويسألون» القرآن الكريم ، سورة الزخرف آية: 19

[٢] انظر: « وخلق الجان من مارج من نار» المصدر نفسه ، سورة الرحمن / أية: 15

«فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على أربع»[٥].

فالله «خالق كل شيء»[٦]، وليس الإنسان سوى واحد من هذه المخلوقات، وإن كان أكثرها أهمية.

والواقع أن القرآن يمكن من بعض النواحي المعينة أن يعد أنشودة، تسبيح عظمى في تمجيد الخلق الإلهي إذ أنه مفعم بفكرة الخلق، وبمشاعر الإعجاب العميق تجاهها.

وسورة الرحمن أنموذج بل السمفونية العذبة لهذه التسبيحة والنشديد الإلهي فهذا الخلق بمفهومه المطلق الذي يشمل المؤمن وغير المؤمن كما يشمل الجان والكون والأرض، قال تعالى: والأرض وضعها للأنام.

وهذا الخلق معرض للفناء: كل من عليها فان.

لكن السورة تستهل بالإنسان مطلق إنسان، فهو من خلق الله، قال تعالى: الرحمن علم القرآن خلق الإنسان.

وتكلمت السورة عن معشر الإنس والجن، قال تعالى يا معشر الإنس والجن إن استطعتم أن تنفذوا في أقطار السموات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان.

---

[١] انظر: «ألم تر أن الله خلق السماوات والأرض بالحق إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد» المصدر نفسه ، سورة إبراهيم ، آية: 19

[٢] انظر: «ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن إن كنتم إياه تبعدون» المصدر نفسه، سورة فصلت، آية 37وغيرها

[٣] أنظر: «وهو الذي مد الأرض وجعل فيها رواسي وأنهاراً ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشي الليل النهار إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون»، المصدر نفسه ، سورة الرعد، آية 3وغيرها

[٤] انظر: «فيها فاكهة والنخل ذات الأكمام، والحب ذو العصف والريحان»، المصدر نفسه ، سورة الرحمن، آية: 11- 12 وغيرهما

[٥] المصدر نفسه، سورة النور، آية : 45

[٦] «ذلك الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء»، المصدر نفسهن سورة الأنعام، آية: 102

لكن الذي يميز هذه السورة إضافة إلى استعراض قصة الخلق وترنيمته –هذا الجرس المهدهد الشجن الندي الباعث إلى الطمأنينة والهدوء والرضا النفسي.

المطلب الثاني

مفهوم الخلق عند الجاهليين

ومفهوم الخلق الإلهي لم يكن مجهولاً لدى العرب الجاهليين وهذا المفهوم كان يرتبط باسم اللّه غالباً، ولكن هذا الترابط بين «الخلق» و «اللّه» لم يكن على أية حال ثابتاً ومحدداً بشكل دائم، والقرآن يخبرنا أن بعض المشركين كانوا ينسبون هذه القدرة على الخلق إلى الشركاء: «أم جعلوا للّه شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل اللّه خالق كل شيء وهو الواحد القهار»[١].

كانت تلك حالة استثنائية، ففي أكثر الحالات الاعتيادية كانت القدرة على الخلق تنسب إلى الإله الأعلى، اللّه، كما يبدو ونحن ندهش لشيوع مفهوم للخلق الإلهي في الأدب «الجاهلي» قريب من المفهوم القرآني ففي البيت التالي مثلاً يربط مفهوم الخلق بمفهوم «الرب»[٢]:

فيا طير الأراك بحق رب   براك عساك تعلم أين حلوا

وبما أن الشهادة التي يقدمها القرآن نفسه، وتلك التي يزودنا بها الأدب الجاهلي متفقتان إحداهما مع الأخرى في ما يتعلق بوجود مفهوم الخلق لدى العرب الجاهليين، فبإمكاننا أن نكون واثقين تماماً من ذلك.

بيد أن المشكلة التي لا بد من حلها هي: إلى أي مدى كان مفهوم الخلق هذا مؤثراً في تحديد الرؤية «الجاهلية» للعالم؟ وإذ نصل إلى هذه النقطة، علينا أن نسلم بأن المفهوم كان –على وجه الاحتمال– مفهوماً ضعيفاً إلى درجة كبيرة، ذا تأثير محدود في الحياة

---

[١] المصدر نفسه، سورة الرعد، الآية: 16

[٢] عنترة بن شداد، شرح ديوان عنترة بن شداد، بتحقيق وشرح عبد المنعم عبد الرؤوف شبلي، وقدم له إبراهيم الأبياري «القاهرة: المكتبة التجارية، «و.ت» ص 128، البيت 2 «البيت ليس من شعره الموثوق».

والوجود الإنسانيين، بتعبير آخر، لقد كان باستطاعة الإنسان الجاهلي أن يحيا هانئاً مرتاح البال من دون الحاجة إلى التنبه على الإطلاق إلى أصل وجوده الخاص.

وستتضح دلالة هذه النقطة إذا تذكرنا أن القرآن يحث المسلمين على أن يتعمقوا في فهم ماهيتهم الخلقية الجوهرية، ومن جهة أخرى فالمسلم الذي ينسى معنى الماهية الخلقية هذه، سيكف بهذه الحقيقة عيناً عن أن يكون «مسلماً» بالمعنى الحقيقي للكلمة، إذ لا بد حينها من أن يقترف الذنب المهلك الذي يشير إليه القرآن بكلمات مثل «الطغيان» و «الاستغناء» وتعني الأولى تقريباً : «تجاوز الحدود الإنسانية بالغطرسة»، وتعني الثانية: «شعور المرء بأنه حر ومستقل تماماً، أي لا يدين بشيء لأحد حتى الله»، وعليه، فالوعي بالماهية الخلقية مرتبط مباشرة بمسألة علاقة الرب- العبد بين الله والإنسان.

من هنا، فإن مجرد وجود كلمات مثل: «خلق» و «خالق» و «باري» إلى آخره، في الأدب «الجاهلي»، لا ينبغي أن يقودنا إلى الاعتقاد خطأ أن مفهوم الخلق الإلهي كان يؤدي دوراً مؤثراً في الرؤية «الجاهلية» للعالم، إذ أن هذه الكلمات وبضعاً غيرها التي تعني "الخلق" وتتجمع حول اسم الله تؤلف فحسب حقلاً دلالياً غامض الملامح، وذا حدود مفككة، وهو ينتمي إلى الحقل الأكبر الذي يتألف من كلمات تشير إلى النظام فوق الطبيعي للوجود.

وعلينا أن نتذكر أن هذا الحقل الخاص بالموجودات فوق الطبيعية احتل مكاناً ضيقاً وسطحياً في النظام المفهومي الجاهلي ككل، خلافاً لنظام القرآني الذي يهيمن فيه الله الخالق على مجمل الرؤية للعالم، و«الجاهلية» لم تكن تعلق أهمية كبيرة على هذا الحقل الدلالي، ولهذا السبب، لم يكن يؤدي أي دور حاسم في الرؤية «الجاهلية» للعالم، فذلك مساو للقول إن فكرة كون الله «مصدراً» للوجود الإنساني عيناً، إن وجدت، فإنها لم تكن تعني لأذهان العرب «الجاهليين» إلا القليل جداً، وذلك هو السبب في محاولة القرآن الدائبة أن يوضح لهم الدلالة الخاصة لهذه الفكرة، وينبههم إلى مضمونها العميق.[1]

---

[1] الله والإنسان في القرآن ص 197

فهذا المفهوم أصح متسعاً وعميقاً وشاملاً ومواراً بالحركة والحساسية وذا ثقل في الميزان على الوجدان يضغط على الإنسان ويشعره بمسؤوليته في هذه الحياة.

المصير الإنساني في الجاهلية:

يبدو أن هناك سبباً مهماً آخر في أن مفهوم الخلق الإلهي كان مفهوماً ضعيفاً إلى هذا الحد أيام الوثنية، على الرغم من كونه موجوداً فعلاً لدى العرب «الجاهليين»، فقد كان مفهوماً ضعيفاً لأن العرب في العصر السابق للإسلام لم يكونوا مهتمين كثيراً بقضية أصل وجودهم، بل إن اهتمامهم كان يتجه غالباً نحو «نهاية» الحياة، أي الموت، بدلاً من توجيهه إلى «بداية» الحياة.

والواقع أن كل من يقرأ الأدب الجاهلي سيدرك عاجلاً أم آجلاً أن الموت كان الموضوع الوحيد الذي تسبب في إثارة شيء ما يشبه التأمل الفلسفي في الذهن «الجاهلي»، إذ كان العرب «الجاهليون»، أناساً غير ميالين بطبيعتهم إلى التفكير الفلسفي إلى أدنى حد، لكن باستطاعتهم أن يتحولوا إلى فلاسفة فقط عندما يفكرون جدياً بحتمية الموت، من هنا كان الموضوع المفضل لدى الشعراء «الجاهليين» مشكلة «الخلود» ومشكلة اللاجدوى المطلقة التي كانوا يعونها بألم عميق، وقادتهم إلى فلسفة الحياة التي تميزهم: العدمية المتشائمة[1]

وفي كل الأحوال، فإن المشكلة الأولى التي تبرز في ذهن الإنسان «الجاهلي» –كلما كف عن الانهماك في شؤون الحياة اليومية والبطولة والسلب والنهب، وكلما وجد الوقت للعودة إلى ذاته وتأمل حياته– لا بد من أن تكون مشكلة الموت، ومشكلة «القوى» والأسباب التي ستجلبه له، فتلك كانت مشكلة المصير الإنساني بالنسبة إلى العرب «الجاهليين».

---

[1] من أجل تحليل أكثر تفصيلاً لهذه الفلسفة الجاهلية للحياة انظر:

Toshiko Izuts، the structure of the Ethical Terms in the Koran، a Study in semantics، K eio Uneversity ، Studies in the Humanities and Social Relations ، V. 2 «Tokyo: keio Institute of philolofical Studies ، 1959» chap.5.

وينبغي أن نلاحظ أننا في هذا التصور لا نجد اهتماماً بفكرة العالم الآخر، على حين أن «المصير الإنساني» في الحالات الاعتيادية يهتم بشكل رئيسي بمشكلة الحياة بعد الموت، وفي حالة العرب «الجاهليين»، فإن انتباههم بصدد هذه المشكلة أيضاً يركز بصورة حصرية تقريباً على مدة الحياة على الأرض في هذا العالم بالذات، مع التأكيد الكبير على نهاية الخط، وما سيأتي وراء تلك النقطة النهائية أيا ما كان، لا أهمية له في الذهن «الجاهلي». وفوق هذا فأغلب العرب «الجاهليين» كان يرى استحالة أن يوجد شيء بعد نهاية هذه الحياة على الإطلاق والجسد حالما يدفن في الأرض يفنى ويتحول إلى تراب، أما الروح فتطير بعيداً، مثل الرياح العابرة[١].

هل نحن إلا كأجساد نمر بها　　　　تحت التراب وأرواح كأرواح

فالمرحلة الأخيرة من بين كل مراحل حياة الإنسان، أي الموت، هي الأكثر أهمية في التصور الجاهلي للوجود الإنساني، ولم تكن المرحلة الأولى، أي أصل وجوده وبدايته، تثير الكثير من القلق، لكن إذا حدث ذلك، فإنها كانت تربط عادة بمفهوم «الخلق».

صحيح أن مفهوم «اللّه –الخالق» كان معروفاً لدى العرب «الجاهليين»، وكان الإنسان في النظام «الجاهلي» أيضاً يرى أنه مدين بكينونته ووجوده إلى قوة اللّه الخالقة، لكن ثمة مسألة غاية في الأهمية جديرة بالملاحظة، وهي أن الإنسان حالما يخلقه اللّه يقطع روابطه –إذا جاز التعبير- مع خالقه، ومنذ تلك اللحظة فصاعداً يصبح وجوده على الأرض في قبضة سيد آخر، أكثر قوة إلى حد بعيد، وسطوة هذا السيد الاستبدادية مستمرة حتى لحظة موته نفسها، وهي ليست سوى نقطة الأوج في الاستبداد والظلم الذي يظل يئن تحت وطأته طوال حياته.

إن اسم هذا السيد المستبد هو «الدهر» «الزمن» قال تعالى:

«وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر»[٢].

---

[١] تقرأ «نمر» بلاً من «تمر»، والشاعر هو عبيد بن الأبرص، أبو زياد عبيد بن الأبرص، ديوان عبيد بن الأبرص «بيروت: دار بيروت ، 1998» القطعة 11، ص 21

[٢] القرآن الكريم / سورة الجاثية / آية: 24

وللدهر أسماء أخرى مختلفة: زمان وعصر وأيام وعوض، ولكن الفكرة التي تتضمنها تظل دائماً نفسها بالضبط، وهنا سنعطي القليل من الأمثلة فقط:

-عوض:

ولولا نبل عوض في　　　　خطباي وأوصالي[١]

-زمان:

فغيرن آيات الديار مع البلى　　　　وليس على ريب الزمان كفيل[٢]

زمان:

هل عيشة طابت لنا إلا وقد　　　　أبلى الزمان قديمها وجديدها[٣]

عصر:

فإن تشب القرون فذاك عصر　　　　وعاقبة الأصاغر أن يشيبوا[٤]

---

(١) ...للشاعر الجاهلي الفند الزماني «أبو تمام، ديوان الحماسة، القطعة 176، البيت 3» يتفجع على هرمه بفعل عمره الطويل.

(٢) انظر القصيدة، البيت 4 من :

Tarafoh ibn al-Abd، diwan de Tarafa ibn al-Abd al-Bakri ، accopagne du commentaire de yousouf al-Alam de Santa-maria: suivi d،un appendice renfermant de nombreuses poesies inedites tirees des monuscrits d، Alger، de Berlin ، de londres et de Vienne ، publie، traduit et annote par Max Seligsohn «paris : Bouillon، 1901»

البيت من قصيدة له في هجاء عبد عمرو بن بشر، ابن عمه، ومطلعها :

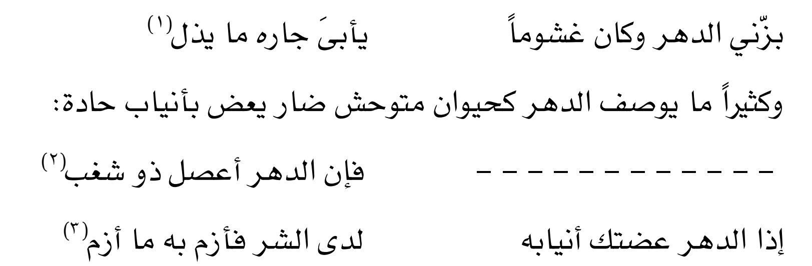
لهند بحزان الشريف طلول　　　　تلوح وأدنى عهدهن محيل

انظر: طرفة بن العبد، ديوان طرفة بن العبد، تحقيق علي الجندي، القاهرة، دار الفكر، «د .ت»، ص 117

(٣) عنترة بن شداد، شرح ديوان عنترة بن شداد، ص 61، البيت 5، «البيت ليس من شعره الموثوق»

(٤) عبد الله بن سلمة، أبو العباس المفضل بن محمد الضبي، المفضليات، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، 2 مج في 1 القاهرة: «مطبعة المعارف» 1942، القصيدة 18، البيت 11، «البيت من قصيدة له مطلعها :

ألا صرمت حبائلنا جنوب　　　　فضرعنا ومال بها قضيب



بزّني الدهر وكان غشوماً   يأبىَ جاره ما يذل[١]

وكثيراً ما يوصف الدهر كحيوان متوحش ضار يعض بأنياب حادة:

- - - - - - - - - - - -   فإن الدهر أعصل ذو شغب[٢]

إذا الدهر عضتك أنيابه   لدى الشر فأزم به ما أزم[٣]

من هنا، كانت الرؤية الجاهلية لحياة الإنسان تحمل في مركزها العميق «شيئاً» مظلماً وغامضاً وقلقاً، يفرض سطوته الغاشمة على سيرورة الحياة لكل إنسان فرد من المهد إلى القبر، وهذا «الشيء» الذي يتطابق تقريباً مع ما ندعوه عادة ب «القدر»، كان يتصور على وجه الحصر كقوة مدمرة شبه شخصية لا تأتي بالفناء لكل شيء فحسب، بل تتسبب أيضاً بشكل جوهري بكل أنواع المعاناة والبؤس وسوء الحظ للوجود الإنساني مدى الحياة.

ولهذا الوجه الأخير المتمثل بقوته المدمرة عدد من الأسماء الخاصة مثل: صروف الدهر وأحداثه وحوادثه وريبه –ريب الزمان... إلى آخره. وكلها تعني الانقلاب غير المتوقع ل«الحظ»، وهي تسمى استعارياً «بنات الدهر»

أحياناً:

أبعد الحارث الملك بن عمرو   وبعد الخير حجر ذي القباب

أزجي من صروف الدهر ليناً   ولم تغفل عن الصم الهضاب[١]

انظر: أبو العباس المفضل بنن محمد الضبي ديوان المفضليات: وهي نخبة من قصائد الشعراء المقلين في الجاهلية وأوائل الإسلام، مع شرح وافر لأبي محمد القاسم بن محمد بن بشار الأنباري، تحرير كارلوس يعقوب لابل، ج3 «أكسفورد ، كلارندون بريس، 1918- 1924» ص 185

[١] أبو تمام، ديوان الحماسة، القطعة 273، البيت 6

[٢] للشاعر إياس بن الأرت، المصدر نفسه، القطعة 435، البيت 3 «البيت بتمامه:

إذا ما تراخت ساعة فاجعلنها   لخير فإن الدهر أعصل ذو شغب

[٣] جريبة بن الأشيم «شاعر مخضرم». انظر : المصدر نفسه، القطعة، 260، البيت 4، البيت أحد سبعة أبيات أولها :

فدى لفوارسي المعلمين   تحت العجاجة خالي وعم

رمتني بنات الدهر من حيث لا أرى فكيف بمن يرمى وليس برام[٢]

وليس بإمكان أحد، حتى المحارب الأكثر عنفاً، والحكيم الأكثر حكمة، أن يفلت من الطغيان الأعمى النزوي للدهر أبداً.

ويكمن هذا التصور الكئيب للمصير الإنساني في جذور التشاؤمية الجاهلية العميقة التي لا سبيل لمعالجتها[٣].

إن قوة الدهر المدمرة تتظاهر عند نهاية وجود الإنسان بشكل خاص، فاللافت للانتباه أن الدهر، عندها، يغير اسمه ويكتسب أسماء جديدة متنوعة، لعل أكثرها شيوعاً: المنية «الجمع: منايا» والمنون والحمام والحمة[٤]، وقد استعملت كلمتان معاً من هذه التي ذكرتها في البيت التالي من ديوان الهذليين، مما يبين أنهما مترادفتان عملياً[٥]:

لعمرك والمنايا غالبات وما تغني التميمات الحماما

---

[١] أمرؤ القيس بن حجر الكندي، ديوان أمرؤ القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ذخائر العرب، 24«القاهرة: دار المعارف، 1958» القصيدة 2، البيتان 10 – 11، البيتان من قصيدة التي مطلعها:

أرانا موضعين لأمر غريب وتسحر بالطعام وبالشراب.

[٢] عمرو بن قميئة، ديوان عمرو بن قميئة بن سعد بن مالك، حرره وترجمه إلى الإنكليزية السير كارلوس لابل «كمبردج: «مطبعة الجامعة»، 1979» القصيدة 3، البيت 11

[٣] الله والإنسان في القرآن ص 23

[٤] حول هذه الكلمات وغيرها مما له علاقة بها في الأدب الجاهلي، انظر الدراسة الفيلولوجية الممتعة:

Werner caskel، Das Schicksal in der altarbeschin ،Poesie، Beitrage Zur arabischen Literatur – und Zur allgemeinen Religionsgeschichte: Mit Nachtragen Von.. A. Fischer، Forschungsintitut Fur Orientalistik . Arabisch islamische Abteilung: no. 2 «Leipzig: s.n.،1926»

[٥] ديوان الهذليين، 3 مج «القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1945 – 1950» مج 2، ص 62، البيت 3، والشاعر صخر الفي «البيت من قصيدة له يرثي بها ابنه مطلعها:

أرقت فيت لم أذق المناما وليلي لا أمس له انصراما

إن هذه الكلمات كلها تعني «الموت»، لكنها لا تعنيه ببساطة، بل «الموت» بوصفه المظهر التدميري الأخير لسطوة «الدهر».

لذا، وعلى الرغم من أننا نجد كلمة «موت» مستعملة في سياقات كهذه، إلا أن هناك اختلافاً واسعاً بين الحالتين من الناحية الدلالية، فالموت يعني تلك الظاهرة البايولوجية –الطبيعية، بينما مجموعة الكلمات التي نناقشها هنا تعود إلى الحقل الدلالي للمصير الإنساني والذي يتمثل بالكلمة –المركز: «الدهر»، فهي بتعبير آخر تدل على الوجه الأخير من تسلط «الدهر» على حياة الإنسان، وتمثل الأشكال الخاصة التي يتخذها «الدهر» عندنا يصل إلى هدفه النهائي، وعليه، فمن الطبيعي تماماً أن يكون هذا الهدف نفسه معرفاً أيضاً بالكلمات نفسها ضرورة[١].

وثمة أمر مهم آخر جدير بالملاحظة في ما يتعلق بمفهوم النقطة أو الهدف النهائي لتسلط «الدهر»، فمثلما أن هذه النقطة النهائية –كما رأينا– تطابق الموت من الناحية البايولوجية، كذلك «الخلق» يطابق «الميلاد»، غير أن هذا لا يمثل نهاية القصة ككل، إذ يمكن النظر إلى النقطة النهائية لتسلط «الدهر» من زاوية مختلفة نوعاً ما، إنها الحتمية التي كانت في الحقيقة نظرة شائعة جداً بين العرب «الجاهليين»[٢].

والفكرة هي أن النقطة النهائية لامتداد حياة الإنسان في كل حالة فردية، محددة ومثبتة مسبقاً، على نحو قاطع لا يقبل التغيير.

فلكل إنسان بتعبير آخر، يوم معين لا بد من أن يلتقي فيه موته، والموت يدعى من وجهة النظر هذه «أجل» «الجمع: آجال».

---

[١] لا ريب في أن هذه الكلمات غالباً ما تستعمل بمعنى أقل إحكاماً، وعندها تصبح مجرد مرادفات لـ «الدهر».

[٢] الله والإنسان في القرآن ص 204

وعندما يحل ذلك اليوم، فكل شيء مهما كان صغيراً أو ضعيفاً، يمكنه قتل أي إنسان مهما كانت قوته وصلابته وفي ذلك السلكة أم الشاعر الجاهلي المشهور السليك، نائحة على موت ابنها ومعزية لنفسها في الوقت نفسه[١]:

كل شيء قاتل　　　حين تلقى أجلك

إنه شيء «مكتوب»، كما يقول النابغة في إحدى قصائده عن «الدهر»[٢]

وليس بإمكان أي إنسان أن يسبقه ولو بيوم واحد[٣]:

فإن فاز سهم للمنية لم أكن　　　جزوعاً وهل عن ذاك من متأخر

ومهما فعلت، فإنك لا تستطيع أن تضيف ولو ساعة واحدة على وقتك المعين كما يؤكد عنترة[٤]

ولا تفر إذا ما خضت معركة　　　فما يزيد فرار المرء في الأجل

إذن فلكل إنسان «أجله» الخاص به، وكل يوم هو خطوة باتجاه ذلك الأوان المحتوم، وتتجلى ثمة أمام العين الفلسفية للشاعر الجاهلي بانوراما مهيبة ومأساوية للبشر، وهم يتقدمون بثبات نحو النهاية الحاسمة[١]:

---

[١] أبو تمام، ديوان الحماسة، القطعة 310، البيت 4، وينسب التبريزي القصيدة إلى السلكة، بينما ينسبها المرزوقي إلى امرأة مجهولة «المشهور أنها للسلكة، وأولها:

طاف يبغي نجوة　　　من هلاك فهلك

[٢] زياد بن معاوية النابغة الذبياني، ديوان النابغة الدبياني ، تحقيق كرم البستاني «بيروت: «د .ن»، 1953» القصيدة 5، البيت 4، وفي ما يخص مفهوم «الكتابة»، انظر الفقرة الأخيرة من هذا الفصل. البيت المقصود هو:

إني وجدت سهام الموت معرضة　　　بكل حتف من الآجال مكتوب

وهذا البيت آخر قطعة من أربعة أبيات ذكر محقق الديوان أنها من الشعر المنحول أو المنسوب للنابغة.

[٣] عروة بن الورد العبسي، ديوان عروة بن الورد، تحقيق وشرح كرم البستاني، «بيروت: «مكتبة المصادر»، 1953»، البيت2 ص42

[٤] عنترة بن شداد، شرح ديوان عنترة بن شداد، البيت 5، ص 132. «البيت ليس من شعره الموثوق»

يا جار ما طلعت شمس ولا غربت   إلا تقرب آجال لميعاد.

إن هذه رؤية للحياة غاية في الكآبة بالتأكيد، إذ ترى مدة الحياة كلها كسلسلة من الحوادث الفاجعة التي لا يحكمها قانون النمو والاندثار الطبيعي، بل الإرادة الغامضة لذلك الموجد الخفي الأعمى شبه الشخصي الذي لا مفر من قبضته القوية، وليس بإمكاننا أن نفهم الدلالة التاريخية الحقيقية لرؤية القرآن للعالم إلا بإزاء خلفية ها الجو المأساوي[٢].

والواقع أن القرآن يقدم صورة مختلفة تماماً للوضع الإنساني، فقد صحت السماء على نحو مفاجئ وتبددت الظلمة، وظهر مكان الفهم المأساوي للحياة مشهد مشرق للحياة الأبدية.

ففي النظام «الجاهلي» القديم كانت قدرة الله الخالقة بداية تدخله في الشؤون الإنسانية، ونهايته أيضاً، فهو لا يعتني عادة بما قد أوجده، تماماً مثل أب غير مسؤول لا يبالي أبداً بأولاده فقد تولى المهمة موجود آخر يدعى «الدهر».

وعلى العكس من ذلك، يؤشر الخلق في النظام الإسلامي البداية فحسب للهيمنة الإلهية على المخلوقات، فكل الشؤون الإنسانية، حتى أدق تفاصيل الحياة وأقلها أهمية صارت تحت إشراف دقيق من الله، والنقطة ذات الأهمية الفائقة بهذا الشأن، أن هذا الإله -كما يقول القرآن- هو إله العدل الذي لا يوقع «الظلم» على أحد أبداً، وهكذا، لم يعد ثمة «دهر»، ولم يعد هناك مكائد له، فقد تم إنكار الوجود الفعلي لبعض تلك الأشياء مثل «الدهر» ونبذت تماماً بوصفها محض نتاج لخيال لا أساس له. وأصبح مجرى الحياة الإنسانية كلها الآن تحت السيطرة المطلقة للإرادة الإلهية ولا ريب في أن مشكلة الموت ظلت على حالها، فالموت محتم:

«إينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة»[٣].

حتى النبي نفسه لا يمكنه أن يكونوا استثناء:

---

[١] عبيد بن الأبرص، ديوان عبيد بن الأبرص، القطعة 18، البيت 2

[٢] الله والإنسان في القرآن ص 206

[٣] القرآن الكريم، سورة النساء ، الآية: 78

«وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد أفإن مت فهم الخالدون. كل نفس ذائقة الموت»[١].

وذلك لأن الله قد «قدر الموت على كل البشر»[٢] وأنه «يحيي ويميت»[٣] كما يشاء.

وقد ظل مفهوم «الأجل» على حاله في النظام الإسلامي كما كان في «الجاهلية»، فهو هنا أيضاً النهاية المحددة، وهو حين يستعمل مع مفهوم «الحياة الإنسانية»، فلا يعني شيئاً سوى «الموت» بوصفه النهاية الكلية التي عينها الله:

«هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلاً وأجل مسمى عنده»[٤].

«وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتاباً مؤجلاً»[٥].

وعلى الرغم من ذلك، فإن حتمية الموت في صيغة «الأجل» لا تؤدي في التصور الإسلامي إلى نظرة تشاؤمية كئيبة للوجود الإنساني، كما هو معتاد في «الجاهلية»، ذلك لأن «الأجل» بهذا الفهم ليس النقطة النهائية الحقيقة للوجود في الرؤية الجديدة للعالم، فهو على العكس، المستهل الفعلي لنوع جديد ومختلف كلياً من الحياة، الحياة الأبدية أو «الخلود».

إن «الأجل» في هذا النظام، أو الموت الخاص بكل إنسان فرد، ليس سوى مرحلة تقع بين الدنيا والعالم الآخر، وخلافاً للنظرة «الجاهلية» للحياة، التي لا ترى شيئاً وراء «الأجل»، فإن النظرة القرآنية ترى وراءه الحياة الحقيقية، على وجه الدقة، وهي حقيقة لأنها «خالدة» كما لا يفتر القرآن عن التأكيد بها[٦].

---

[١] المصدر نفسه، سورة الأنبياء، الآيتان : 34 – 35

[٢] المقصود قوله تعالى: «نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين»، المصدر نفسه، سورة الوقعة ، الآية: 60

[٣] المقصود قوله تعالى: «إن الله له ملك السماوات والأرض يحيي ويميت وما لكم من دون الله ولي ولا نيصير» المصدر نفسه، سورة التوبة، الآية 116

[٤] المصدر نفسه، سورة الأنعام، الآية 2

[٥] المصدر نفسه، سورة آل عمران، الآية 145، لاحظ كلمة «كتاب»: «ما تمت كتابته» في هذه الآية.

[٦] الله والإنسان في القرآن ص 208

ولعلنا سمعنا خبر موت ذلك الصحابي الذي أحس بدنو أجله فتوضأ وأخذ يصلي ثم استلقى على فراشه ينتظر الأجل ولما قدمت ساعة النهاية وبسط يده مبتسماً مستقبلاً الملائكة التي جاءت لقبض روحه...

وما دام لكل فرد أجله الخاص، فللدنيا نفسها أجلها النهائي أيضاً، إنها «الساعة» أو يوم القيامة، إذ يدخل الإنسان بعد هذا «الأجل» إلى حياة الأبدية الجديدة.

والجدير بالذكر أن هذه السيرورة كلها، تظل في التصور القرآني خاضعة لرعاية الله، وهذا يثير مشكلة «القضاء والقدر» الشهيرة المتفق على أنها واحدة من أصعب المشكلات التي كان على الفكر الإسلامي اللاحق أن واجهها.

وأياً ما يكون الأمر، فالمؤكد أن القرآن نفسه يثير هذه المشكلة صراحة من خلال وضعه مجرى الحياة الإنسانية تحت السيطرة المطلقة لإرادة الله.

إن مفهوم «القضاء والقدر» ليس من ابتكار علماء الدين إذ الفكرة نفسها كانت متداولة حتى قبل مجيء الإسلام، بين بعض العرب ذوي النزعات الدينية الخاصة، خارج دائرة الحنفاء الصغيرة أيضاً، فالشاعر لبيد، الذي اشتهر بطبيعته الدينية العميقة، كان واحداً من أولئك الذين أعلنوا صراحة إيمانهم بالقضاء والقدر الإلهي، وهذا مثال على ذلك[1]:

لا يستطيع الناس محو كتابه   أنى ، وليس قضاؤه بمبدل

---

[1] انظر القصيدة 42، البيت 2 من :

Lebid ibe Rabiah ، Die Gedichte des lebid : Nach der Wiener Augabe uberrsetzt und mit Anmerkungen verehn ، aus den Nachlasse des Dr. A.Huber hrsg von Carl Brockelmann، 2 Vols «leiden: E.J.Brill، 1891 »

البيت من قصيدته التي مطلعها :

لله نافلة الأجل الأفضل   وله العلا وأثيل كل مؤثل

وليس ثمة ما يؤكد كونها جاهلية أم إسلامية، انظر: ابن مالك لبيد العامري، شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري، حققه وقدم له إحسان عباس، التراث العربي، ج «الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، 1962»، ص 271، ولبيد شاعر مخضرم وعاش عمراً طويلاً بعد الإسلام. ولذلك فمن المرجح أن تكون القصيدة إسلامية- بغض النظر عما يتداوله العامة من أنه لم يقل سوى بيت واحد في الإسلام، لأن فيها تأثراً عميقاً بأفكار الإسلام وقيمه.

وقد استعمل لبيد كلمة «القدر» بالمعنى نفسه[١]:

ولا أقول إذا ما أزمة أزمت   يا ويح نفس مما أحدث القدر

إن هذا وغيره من الأبيات المماثلة التي لا ينبغي أن تستبعد بسهولة كشعر موضوع، كما هي العادة، ستكون واضحة لكل أولئك الذين ألفوا التدين العميق لهذا الشاعر ولوعته التوحيدية الطبيعية وفوق ذلك، فهذا الاستعمال لكلمة «كتاب» –«ما كتبه الله، أي القضاء الإلهي»– ليس الوحيد بتاتاً، ففي ديوان الهذليين على سبيل المثال، يستعمل الشاعر أسامة بن الحارث الكلمة نفسها بهذا المعنى، نادباً قدر قبيلته التعس، فيقول[٢]:

– – – – – – – – – –   – – وكان عليهم كتابا

---

[١] انظر القصيدة 12، البيت 18من : abid cashel.،Lebid ibn Rabiah

واستشهد به كاسل في: as Schicksal in der altarbeschen poesie

البيت من قصيدة مطلعها :

راح القطين بهجر بعدما ابتكروا   فما تواصله سلمى وما تذر

انظر: لبيد العامري، المصدر نفسه ، ص 64

[٢] ديوان الهذليين، مج 2، ص 197، البيت 1، البيت بتمامه:

أبى جذم قومك إلا ذهابا   أنابوا وكان عليهم كتاباً

الفرع الثاني

تكوين الإنسان وإعداده لمهمة الإعمار والقيام بالرسالة الخالدة

المطلب الأول

ملكات الإنسان: العقل- الإرادة- الوجدان

فمن أجل قيام الإنسان بمهمة الإصلاح وعمارة الأرض فقد أعده الله تعالى إعداداً معنوياً خاصاً وأفرغه إفراغاً محدداً وسكبه سكباً معيناً بسمات جوهرية معلومة «الصلاح» في ذاته، كل ذلك تحقيقاً لكماله الذاتي، من حيث الظاهر والباطن، جسداً وعقلاً ووجداناً وشعوراً وإرادة ومسلكاً.

والإنسان لم يعجزه عن النهوض بتعمير الكون واكتشاف آفاقه بفضل ما أوتي: من مواهب عليا جعلته جديراً بتلك الرسالة، قال تعالى: إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال، فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان أنه كان ظلوماً جهولاً[1].

والسماوات والأرض والجبال أبت حمل الرسالة «وحملها الإنسان» لأنه تعوزها تلك الملكات العليا، ولنقل فطرة التكوين في أحسن تقويم.

فالله تعالى أعد الإنسان وكونه في خلقه وخلقه وتكوينه من أجل القيام بهذا المشروع الإلهي المجيد، الإعمار والصلاح، وفي مقدمة ذلك إرشاده بإمداده بالمواهب العقلية والعلمية.

قال تعالى: وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون... البقرة / 31

---

[1] الأحزاب... آية 2

وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة، فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين... البقرة /31

قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم... البقرة / 32

قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم، فلما أنبأهم بأسمائهم، قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض، وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون... البقرة /33

فهذا التكوين الخاص للإنسان «العلم» مهيأ ومعد لدور أساسي وخاص بالإنسان هو إعمار هذه الحياة والقيام بالعمل الصالح.

لقد أمد الله تعالى الإنسان بملكات عليا فطرة التكوين الإنساني من العقل والوجدان والإرادة، وقد جاءت تعاليم الإسلام لتوجيه الإنسان إلى حسن استخدامها، لتهيمن على ما دونها من الشهوات والغرائز.

وهذه الملكات العليا هي التي يعتذر بها الإنسان على النهوض بمهمة تعمير الكون وتحقيق المصلحة الإنسانية العليا، لقوله تعالى: «لتخرج الناس من الظلمات إلى النور»[1]، وقوله عز وجل: «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين»، ومن الطبيعي بمكان أنه لا يمكن أن يتم ذلك عن طريق تحكيم الهوى والشهوة لقوله سبحانه: «ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض»، أو تغليب منازع الغريزة بحيث تطغى على حكمة العقل ويقظة الضمير، قال تعالى: «وأما من خاف مقام ربه، ونهى النفس عن الهوى، فإن الجنة هي المأوى» وقال: «ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً»، وقال سبحانه: «بل الإنسان على نفسه بصيرة ولو ألقى معاذيره».

فحياة الإنسان إذن لا تعدو أن تكون صراعاً عاتياً مستمراً بين الحكمة والهوى، ولا ريب أن غلبة منازع الشهوة تسوق الناس إلى المنافع المادية البحتة، أفراداً وجماعات ودولاً، بحيث تجعلها محوراً لنشاطها الحيوي، أنانية واستئثاراً، أو قل مداراً للصراع الدموي والحروب المدمرة.

فمدار الأمر إذن –فيما يتعلق بمقومات الفطرة الإنسانية، قوى وملكات ومواهب، وغرائز، وإن أي تشريع يتجاهل وجودها، مكتوب له الفشل حتماً.

---

[1] سورة إبراهيم: 1

المطلب الثاني

الأصل العام للخيرية وانسحاب ذلك على الإنسان المؤمن

(الينابيع الصافية للفطرة)

وكما قلنا سابقاً، فصلاح الإنسان غايته الإصلاح الذي يستطيع الإنسان القيام به، وإنجازه، فهو ابتلاء وتجربة وخبرة رسالة، قال تعالى: «إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت، وما توفيقي إلا بالله».

وقال عز وجل: «وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين».

وقد نعى سبحانه على الحكام والولاة المفسدين في الأرض، بقوله: «وإذا تولى سعى في الأرض، ليفسد فيها، ويهلك الحرث والنسل، والله لا يحب الفساد».

وجعل الجزاء من جنس العمل، بقوله تعالى: «ظهر الفساد في البر والبحر، بما كسبت أيدي الناس، ليذيقهم بعض الذي عملوا، لعلهم يرجعون».

والإصلاح الذي يعنيه الإسلام لا يعني الرضا بالواقع، وإنما تصحيحه قدر الإمكان والقول بغير ذلك يجعل الإصلاح ليست ذات معنى.

وحقيقة الأمر أن الإسلام لا ينفعل بالوقع، بل العكس يمحصه ويدرسه، ويقومه في موازينه، ثم يصدر عليه حكمه، ليؤثر فيه، وبالتالي فليس موقفه من أحداث عصره سلبياً، بل هو إيجابي مؤثر وموجه، وهذه هي مهمة الإصلاح، والله تعالى لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، ومن هنا يرفض الإسلام «سياسية الأمر الواقع» في العلاقات الدولية رفضاً باتاً، حتى إذا هاجم العدو ديار الإسلام مثلاً، وانتهك مقدساته، واستولى عنوة على بعض أراضيه، واستلبها ظلماً وعدواناً، رأيته يرفض السلم، ويوجب الجهاد فرضاً «عينياً» حتى يندفع العدوان، وهو، إذا وقف الجهاد فترة، فذلك استعداداً وتأهباً، لاستئنافه من جديد، والأمة آثمة إذا تهاونت ورضخت للواقع الظالم، لقوله تعالى: والذين إذا أصابهم البغي هم ينتظرون.

والخلاصة المستخلصة مما ذكرناه أن الإنسان ليس شريراً ولا سيئاً في أصل فطرته، بل هو معد إعداداً خاصاً، جسداً وعقلاً ووجداناً وشعوراً وإرادة حرة، وجعله

اللّه جديراً بحمل رسالة التكليف، وقادراً على تحقيقها، بتزكية نفسه، وهذا ما أكده وقرره ابن خلدون بقوله: «لما كان الملك طبعياً للإنسان، لما فيه من طبيعة الاجتماع، كما قلنا، كان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته، وقوته الناقلة العاقلة»[١].

ولقد استمد ابن خلدون ذلك من قوله تعالى: «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم»، وهذا لا يتسق مع التدليل بفطرة الشر أصلاً، يؤكد هذا قوله «ص»: «كل مولود يولد على الفطرة» من حيث أصل خيرتها، بل ويحسم الأمر في هذا الصدد قوله تعالى: « فأقم وجهك للدين حنيفاً، فطرة اللّه التي فطر الناس عليها »، ولا يعقل أن تكون هذه الفطرة شراً، لسبب بسيط، هو استجابة الدين لمقتضياتها .[٢]

ويتابع ابن خلدون بيان وجهة نظره مؤكداً جدارة الإنسان بالسياسة والملك بأصل فطرته، «وأما من حيث هو إنسان، فهو إلى الخير وخلاله أقرب، والملك والسياسة إنما كان له من حيث هو إنسان، لأنها خاصة للإنسان لا للحيوان، فإذن خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك، إذ الخير هو المناسب للسياسة»[٣].

وهذا النظر يتنافى مع ما قرره بعض أقطاب الفكر السياسي في الغرب من مثل «هوبز»[٤] الذي ذهب إلى أن الإنسان كائن شرير حافل بالنقائض جبان، فاسد، خبيث، تدفعه المصلحة الذاتية، وتتحكم فيه الغرائز الأولية من أنانية وجشع، وهو لا يذعن إلا إذا خاف، ولا يضحي بمصالحه إلا مرغماً، ولا يحب السلام للسلام، بل فزعاً من نتائج الحرب... والحياة مجال للقوة الباطشة بالنسبة إلى الأقوياء، وللخداع والمكر والتحايل بالنسبة إلى الضعفاء»[٥]

---

[١] المقدمة: ص 101 وما يليها

[٢] د. الدريني: المرجع السابق ص 110

[٣] المقدمة

[٤] من فلاسفة السياسة الانجليز عاش في القرن السادس عشر، وقد أشرنا إلى أنه متأثر من آرائه السياسية بأفكار ميكيا فيلي – أساطين الفكر السياسي: ص 192، للدكتور حسن شحاته

[٥] فلسفة القانون والسياسة: ص 99 – امانويل كنت –تأليف الدكتور عبد الرحمن بدوي طبع وكالة المطبوعات – الكويت

وهكذا فقد أقام الإسلام سياسته على أمرين، أولهما : الأصول الخيرة في الفطرة، والثاني: أصول الهداية السماوية التي تستجيب لها، قال تعالى: «فأقم وجهك للدين حنيفاً، فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله».

المطلب الثالث

الحياة الدنيا دار بلاء واختبار

ويتفرع على مبدأ «الصلاح من أجل الإصلاح» مبدأ آخر هو حرية الاختيار، إذ لا تتفق طبيعة العقيدة، كما لا يتفق تقويم العمل، أو الابتلاء فيه، ثم الجزاء عليه عدلاً، مع الإكراه والجبر، فالدنيا دار ابتلاء، ولا ابتلاء دون حرية واختيار، ولتنافي الإكراه مع طبيعة العقيدة نفسها، من حيث كونها عنصراً نفسياً، ومن المحال تكوين أو تأسيس حقيقة نفسية بالإكراه.

ويبقى الابتلاء هو الغاية القصوى من الحياة والموت، ومن الوجود الإنسان كله على وجه هذه الأرض، لقوله سبحانه: «تبارك الذي بيده الملك، وهو على كل شيء قدير، الذي خلق الموت والحياة، ليبلوكم أيكم أحسن عملاً».

قوله: «ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون».

وقوله: «ولنبلونكم، حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين، ونبلو أخياركم»[1].

ونلخص جماع القول بكلمتين حقيقتين على اللسان ثقيلتين في الميزان: لا ابتلاء بدون تكليف.

وهذه النتيجة تدحض القول بالجبرية لأن ذلك يتنافى مع تبعة التكليف، ومع تقرير سنة الابتلاء ومع مبدأ المسؤولية والجزاء وأخيراً مع مبدأ العدل.

مغزى ذبح الابن إسماعيل

ما أرسته من وعي عميق في ضمير أمتنا وفي إرساء مقومات وعيها الذي أسس وأقيم على هذه القيمة الإنسانية العليا.

---

[1] سورة محمد / 31

لقد علمنا الله تعالى – في تجربة الخليل- أن الذبح لا يكون قط من الإنسان لصالح الإنسان، فحدث إسماعيل –كذبح الله- كان مجرد ابتلاء وتجربة وامتحان وفي الوقت نفسه، هو تحريم مطلق للذبح، ولفت الانتباه إلى أن الله رفض أن يذبح الإنسان، وإذا كان لا بد لي الذبح، فذلك يكون للسوائم، وهذا هو مغزى عيد الأضحى العيد الأول الكبير في الإسلام.

إن الخلة مع الله تعني الخلة مع الإنسان، والله لا حاجة له بنا وبخلتنا إلا بقدر تخاللنا للناس كل الناس، وسيدنا إبراهيم يؤسس الأسرة العالمية من أولاده الثلاثة، وجاء بعده حفيده محمد ليدعو إلى عبادة رب العالمين.

سأل أحدهم الرسول محمد «ص» أي عمل أفضل وعمله للناس، فأجاب الرسول الكريم: بذل السلام للعالم[1].

قال تعالى على لسان سيدنا إبراهيم: لا ينال عهدي الظالمون.

فسيدنا إبراهيم يؤسس الإسلام ليس على الظلم والجور واقتلاع الناس، وإنما على المحبة والرحمة، رحمة للعالمين من رب العالمين.

وقوام هذه السواسية –تحطيماً للظلم- هو التضحية والبذل والعطاء والفداء حتى بالولد.

المطلب الرابع

تكريم الإنسان وتمجيده وتعزيزه وتعليته

«مبدأ الوجود المعنوي للإنسان»

وما ذلك إلا ليتمكن من إنجاز مهمته والقيام بها على أحسن وجه.

والمقرر أن الجزاء والثواب يدوران سلباً وإيجاباً مع سمو درجة المكلف، وبالتالي فكلما سمت بنيته سمت تبعاً لذلك درجة اعتباره، وهذا أصل مقرر في العلوم السياسية والقانونية.

---

[1] د. تهامي العبدولي: النبي إبراهيم. ص 520

فرئيس الجمهورية مثلاً لا يعاقب بالعقوبات العادية لأن ذلك يتنافى مع رفعه المسؤوليات الملقاة على عاتقه.

وهذا ما نجده واضحاً ﴿ في الآية القرآنية القائلة: يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب.

والخلاصة فالإنسان مكلف من الله القيام بهذه المهمة الجليلة، ألا وهي إعمار الأرض وإصلاحها محاط بهالة من التكريم والاعتبار كي يتمكن من إنجاز هذه المهمة العزيزة.

أما عناصر هذا الوجود المعنوي للإنسان فهي:

أ-«العزة» التي استخلف الله المؤمنين فيها، لقوله تعالى: «ولله العزة ولرسوله، والمؤمنين»، وهي عزة تقوم على الحكمة قال تعالى: ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً».

ب-«الكرامة الإنسانية» أصلاً مقرراً في القرآن الكريم، للبشر كافة[1]، فالمؤمنين من باب أولى، لقوله تعالى: «ولقد كرمنا بني آدم، وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير من خلقنا تفضيلاً».

والقرآن الكريم يؤصل مبدأ الكرامة الإنسانية للبشر قاطبة، وبإطلاق، لمن أسلم ومن لم يسلم، وذلك واضح من قوله تعالى: «ولقد كرمنا بني آدم»، فنحن هنا أمام

---

[1] والإسلام هو أول تشريع أوجد للفرد فضلاً عن كيانه الذاتي -وجوداً دولياً- ولو كان عبداً، يرشد إلى هذا، أن أبا عبيدة -وكان قائداً لجيش الخليفة عمر بن الخطاب- قد كتب إلى الخليفة: أن عبداً أمن أهل بلد العراق، اقتطع عهداً لجماعة، وسأله رأيه، فكتب إليه الخليفة: إن الله عظم الوفاء، فلا تكونون أوفياء حتى توفوا، فوفوا لهم، وانصرفوا عنهم.

وهذا مستمد من قوله «ص»: «المسلمون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم»

فما قطعه العبد من عهد التزم به المسلمون كافة، ولكن بشرط إذن الخليفة، لتقدير المصلحة في المضي به.

ومنشأ هذا الوجود الدولي للعبد هو وصف الإسلام، لا من حيث كونه عبداً، كما هو واضح، إذ الحديث الشريف علق وجوب التكافؤ، والوفاء بالذمة والعهد، على وصف«الإسلام» وحده، بقوله: «المسلمون تتكافأ دماؤهم..» فكان هذا الوصف هو الموجب للحكم.

وصف عام يشمل المسلم وغير المسلم، قال تعالى: يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم.

وهذا المبدأ هو أصل الحقوق والحريات للإنسان الفرد، لأنها مظهر شخصيته المعنوية وامتدادها في المجتمع السياسي.

والقرآن الكريم لم يجتزئ في تأصيل هذا المبدأ مفهوماً كلياً نظرياً، بل تراه يثير في الإنسان شعوره بكرامته، ويشرع من الأحكام العملية التفصيلية التي تتعلق بكافة شؤون الحياة ما يجعل تحقيق هذا المبدأ النظري أو المفهوم الكلي أمراً واقعاً.

ج-الخيرية الإنسانية التي منشؤها عقائد الإسلام، وخصائص تشريعه، والفضائل الخلقية التي تحددت وتركزت بمعيار البصيرة الفطرية، والوجدان الإنسان العام، واستقرت أصولاً ثابتة في القرآن والسنة، اتساقاً مع مكونات الفطرة.

-أما من حيث كون منشئها عقائد الإسلام، وخصائص تشريعه، فلقوله تعالى: «كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر، وتؤمنون بالله»

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو التشريع كله، فمرد «الخيرية» هو التخلق بآداب هذا التشريع، والتشرع بأحكامه، والإيمان بعقائده.

-وأما من حيث كون هذه «الخيرية» ثمرة للفضائل الخلقية بمعيار البصيرة الفطرية، فلقوله تعالى: «فألهمها فجورها وتقواها»

وقوله سبحانه: «بل الإنسان على نفسه بصيرة، ولو ألقى معاذيره»

وقوله تعالى: «وهديناه النجدين»

-وأما إقرارها بعد تبينها بالوجدان الإنساني العام، واتساقها مع مقتضاه، فلقوله «ص»: «الحلال بين، والحرام بين»

وقوله: «البر[1] حسن الخلق، والإثم ما حاك في صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس».

---

[1] البر كلمة جامعة لكل خصال الخير

وأما أنها استقرت أصولاً في القرآن والسنة فالنصوص الواردة فيهما مما يتضمن التوجيهات الخلقية، وأكدها الرسول «ص» بنص جامع حصر فيه غاية البعثة النبوية، بقوله: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»

-ومكارم الأخلاق وفضائلها، هي أعلى مستوى من الكمال النفسي أعد الإنسان للارتقاء إليه.

-وأيضاً توجيه القرآن الكريم المؤمنين إلى وجوب التأسي برسول الله «ص» قدوة حسنة في كل ما صدر عنه من فعل أو قول أو تقرير، لأنها التعاليم الإلهية عينها، قد تجسدت عملاً في مظاهر حياته الشريفة، فكانت من السمو والعظمة بحيث أثنى عليها الله تعالى في كتابه العزيز بقوله: «وإنك لعلى خلق عظيم»

-ويؤكد هذا قول عائشة رضي الله عنها: «كانت خلقه القرآن»، مسلكاً حيوياً، وتجسيداً عملياً لمعانيه وآدابه.

ولقوله «ص»: «أدبني ربي فأحسن تأديبي».

-كل ذلك يثبت أن هذه «الفضائل» قد استقرت أصولاً في الكتاب والسنة، فكانت منشأ «الخيرية» الإنسانية لهذه الأمة متميزة من دون الأمم، وهذا معيار مثالي إنساني موضوعي عام، لا يتصل بعنصر، ولا لغة، ولا لون من قريب أو بعيد، لكونها ظواهر طبيعية لا يد للإنسان في اكتسابها، مما اتخذه الإسلام آية للدلالة على القدرة الإلهية في الإبداع والخلق، لقوله تعالى: «ومن آياته خلق السموات والأرض، واختلاف ألسنتكم وألوانكم، إن في ذلك لآيات للعالمين»

إشارة إلى أنها لا تصلح معياراً للتفاضل أو التمايز، أو ادعاء التفوق، ثم إن المحافظة على العناصر المعنوية للشخصية الإنسانية، من قبل الكرامة، والحريات العامة، من المكملات للعناصر الأولى، إذ فقدان العنصر المعنوي لهذه الشخصية، وإن كان لا يعد على أصل وجودها بالنقص، أو فوت حياة، غير أنه يوقع الإنسان في حرج شديد، أو ضيق عسير أو فوت مشقة بالغة غير مألوفة، فتصبح معه الحياة عبئاً ثقيلاً لا يطاق، مما ينعكس أثره بالتالي على النشاط الحيوي للإنسان، وذلك كالمساس بالكرامة، أو سلب الحريات العامة، ذلك لأن النيل منها، أو مصادرتها، بسبيل أن تنال

من أصل الحياة، فكان صون الحريات العامة في معناها الاجتماعي والإنساني سداً لذريعة النيل من أصل الضروريات.

ولقد حرصت الشريعة الإسلامية الحرص كله على المحافظة على أصل الكرامة الإنسانية، كما قدمنا، وشرعت من الأحكام التفصيلية ما يؤكده ويحققه، صوناً للحياة الإنسانية وما يكملها.

فمن ذلك مثلاً، أنها شرعت عقوبة «حد» «القذف» –وهو الاتهام بالفاحشة دون إثباتها بالبينة من أربعة شهداء– درءاً للنيل من عفة الإنسان وكرامته، وبيان ذلك أن جريمة الاعتداء على الكرامة الإنسانية –في نظر الإسلام– لا تقل خطراً على المجتمع، عن الاعتداء على النفس، بحسب المآل، ذلك لأن الوقائع في البيئات التي ابتليت بمثل هذه الجريمة قد أثبتت أنها منشأ الفتنة التي تؤدي إلى التقاتل وسفك الدماء غالباً، فضلاً عن زرع الإحن والأحقاد التي لا تمحى، والفتنة أشد من القتل.

وإذا كان الحقد أو الحسد، أو حب الانتقام، أو هبوط الهمة، أو المهانة أو الجبن، يدفع إلى اقتراف مثل هذه الجريمة الاجتماعية، فذلك لا يمنع من تقدير أثرها في المجتمع مآلاً، كما قلنا، وهو ما صار إليه التشريع الإسلامي، حيث شرع العقوبة حداً منصوصاً، لأن حق المجتمع فيها غالب على الأصح، وكم من أمر يحسبه بعض الناس هيناً وهو عند الله عظيم، لقوله تعالى: «إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا، لهم عذاب عظيم في الدنيا والآخرة، والله يعلم وأنتم لا تعلمون».

واستطراداً فتوفير الحريات العامة، تأكيد للكرامة الإنسانية، وبالتالي فمنشؤه مبدأ الكرامة الإنسانية الذي أرساه الإسلام أصلاً عتيداً لبني البشر كافة، بمقتضى وصف الآدمية فيهم، ومن ثم فتوفير الحريات العامة لكل إنسان، واحترامها، من مثل حرية الرأي، والاجتهاد، والتملك، والعمل، وبوجه عام توفير مجالات النشاط الحيوي: المادي والفكري، يعتبر تأكيداً لمبدأ الكرامة الإنسانية، بما هي مقصد أساسي من مقاصد هذا التشريع يلبي المقاصد الضرورية التي تتعلق بأصل الحياة، ومقومات المجتمع الإنساني.

ومن أجل صيانة هذه الحريات العامة تأكيداً لمبدأ الكرامة الإنسانية فقد جعل التشريع السياسي الإسلامي ممارستها مقيداً بمبدأ المحافظة على حق الغير من

الفرد والمجتمع، بدليل أن هذا التشريع قد ألقى على المكلف تكاليف إذا أديت كانت حقوقاً وحريات للغير، فمنشؤها إذن التكليف الذي يتنافى مع الإطلاق في استعمالها، تحقيقاً لمصالح معينة، فضلاً عن صيانتها، إذ لا حرية مع الفوضى.

ويترتب على مبدأ الكرامة الإنسانية أن الإسلام يرسخ معاقد العزة في الواقع الوجودي للأمة والدولة بما يدخل في وجوده ومستقرها ويشكل كيانها ومستقرها، ويؤسس لمقومات وجودها، مثل الأرض والوطن والمال والعرض والدين والقيم العليا، فهذه العناصر تختلط جميعاً حيث ينتظمها حكم واحد شرعاً دليلاً على استوائها من حيث الاعتبار، هو وجوب صونها والدفاع عنها، بل والموت دونها، فذلك استشهاداً في سبيل الله[١].

قال «ص»: من قتل دون أرضه، فهو شهيد ومن قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون عرضه فهو شهيد، ولنلاحظ أن لفظة «من» جاءت عامة في الحكم السابق تنسحب إلى مقومات الوجود والكيان.

هكذا فنحن نستغرب كل الاستغراب ذياك التعارض الذي يثار بين العروبة والإسلام، فالعروبة بالوصف المذكور أعلاه واقع وجودي، كيان، قوام وطن[٢]، لب مواقع العزة ومعاقدها، فهل يقف الإسلام مكتوفاً دون الدفاع عنها، وهو يقف –كما وصفنا أعلاه– دون المال والعرض... إلخ

قد يقول قائل هنالك فارق بين العروبة بصفتها عنصراً من عناصر معاقد العزة بالوصف المذكور أعلاه، وبين العروبة كوضع سياسي.

ونحن لا نرى هذا الفارق فالذي يدافع عن العروبة بصفتها من معاقد العزة كذاك الذي يدافع عنها سياسة، ولعمري كيف يجوز لي أن أدافع عن فلسطين باعتبارها من معاقد العزة، ولا يحق لي أن أعانق ارض فلسطين سياسياً، والسياسة أسمى شكل من أشكال الدفاع عن معاقد العزة، وهل يمكن الفصل بين الحكم «وهو هنا الدين» وموضوعه «العروبة».

---

[١] د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي ص 33

[٢] الوطن في الإسلام يطلق عليه دار السلام

ألم يكن سيف الإسلام يستل ويمتشق من غمد العروبة دفاعاً عن الأرض والعرض والدين والمال أي المقوم والكيان والواقع الوجودي.

ويتفرع على ذلك أن الإسلام يعمل على تحقيق التكامل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والتواصل الحضاري العام بحيث تصان المصلحة الإنسانية العليا، وما يدور في فلكها من المصالح الجزئية الخاصة للأمم والشعوب والأفراد وعلى نحو يحول دون وقوع التناقض بينها ويزيل المعوقات التي تعترض سبيل تنميتها، ولا سيما الصالح الإنساني العام بالقضاء على كل مناشئ البغي والعدوان في الأرض إقراراً للمثل العليا الخالدة.

المطلب الخامس

الأثر المترتب على مشروع التأسيس

«الحجة البالغة لله على خلقه»

وقيام المشروع الإلهي على سنة التكليف والابتلاء والمسؤولية والجزاء تحقيقاً للعدل ونفياً لدعاوى الجبر، وتأكيداً لمبدأ المسؤولية، فهذه أمور تترتب على مبدأ الحجة البالغة لله على خلقه فلا مجال للتهرب من مسؤوليتها، أما عناصرها فهي[1]:

-أولاً: عنصر العقل: وهو جوهر إنسانية الإنسان، به يتميز عن سائر المخلوقات ويمتاز بما أودع الله فيه من قوة الإدراك والتعقل التي يتمكن بها من التصرف في أحواله، بمحض اختياره، استجابة لمقتضيات التكليف، أو خروجاً عنها، فكان الاختيار القائم على الإدراك والتمييز، عنصراً أصيلاً، بما فطر عليه من ملكة الإدراك والتمييز بين الهدى والضلال، والخير والشر، والحق والباطل، مما يلزم بالمسؤولية عن اختيار سبيل أي منها، فضلاً عن بينات الشرع.

فإذا نهض عنصر «العقل» حجة على تبعة تكليف والمسؤولية، استلزم هذا انتفاء معنى الجبر قطعاً، واستوجب حرية الاختيار، إذ لا يستقيم مع معنى الجبر مع المسؤولية[1].

---

[1] د. دريني: خصائص التشريع الإسلامي ص 125

ومما يدل على قيام عنصر «العقل» احتكام الإسلام إلى «حكمه» فهو ثمرة للتفكير الصحيح الحر الطليق من أغلال التقليد، ومن سلطان الهوى، وخدر الوهم، لقوله تعالى: «أفلا يتدبرون القرآن، أم على قلوب أقفالها».

فالقرآن الكريم ينص على الذين لا يستجيبون لما تأمرهم به عقوله، مما يقطع بأن «العقل» سلطة آمرة ناهية، إلى جانب حكم الشرع، وقد سمى القرآن الكريم «العقول» أحلاماً، تجد هذا واضحاً في قوله تعالى: «أم تأمرهم أحلامهم بهذا، أم هم قوم طاغون»، وهكذا استحقوا هذا الوصف بسبب إطراحهم حكم العقل، ومخالفتهم أمره، ولولا حجية حكم العقل لما كان لذلك الوصف –وهو الطغيان– وجه.

ولا ريب أن تعطيل العقل يساوي المخالفة لأحكامه، فثبت أن الشرع والعقل، صنوان، من حيث الحجية، لقوله تعالى –حكاية عن الذين عطلوهما– «لو كنا نسمع، أو نعقل، ما كنا في أصحاب السعير».

ووجه الدلالة على تبعة المسؤولية القائمة على حرية الاختيار، أن مصيرهم النهائي قد تحدد بأحد أمرين، على سواء، أولهما: عدم الإصاخة إلى نداء الشرع، والعمل بأحكامه، وثانيهما: عدم التعقل، والتفكير الحر، والإصاخة إلى ثمرته من الحكم الصحيح إذا استقام، هذا يستلزم كونه حجة.

فالعقل إذا استقام، استقل بالحكم على اختيار الإنسان لأفعاله، فضلاً عن بداهة الحس.

وإذا كان «العقل» حجة في قضية الألوهية والوحدانية، فكون حكمه على اختيار الإنسان لأفعاله، وحريته المسئولة، حدة من باب أولى.

وفي هذا المعنى يقول الشيخ محمد عبده: «كما يشهد سليم العقل والحواس، من نفسه، أنه موجود، ولا يحتاج إلى دليل يهديه، ولا معلم يرشده، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية، يزن نتائجها بعقله، ويقدرها بإرادته ثم يصدرها بقدرة ما فيه، ويعد إنكار شيء من ذلك، مساوياً لإنكار وجوده في مجافاته لبداهة العقل، كما يشهد

---

[1] د. دريني: خصائص التشريع الإسلامي ص 125

بذلك في نفسه، يشهده أيضاً في بني نوعه كافة، متى كانوا مثله في سلامة العقل والحواس.

ويقول الشيخ الغزالي في هذا المعنى أيضاً: «إن تجاهل الإنسان لما زوده الله به، من قوة التفكير، وما ذرأ في طبيعته من استعداد للرفعة والضعة وما وهبه من حرية يتوجه بها إلى الخير أو الشر، دون أي ضغط أو ظلم،إن ذلك التجاهل لا ينقص فتيلاً من مسئوليته الملقاة على عاتقه، مهما قارنه من المكابرة والمراء».

وقوله: «إن الصورة التي يرسمها الجبريون للعالم، لا ترمز إلا إلى الفوضى المطلقة، والخلط الشائن، ولما كان البشر –في نظرهم- يقومون بأدوار لا خيرة لهم فيها، فهم لا يفرقون بين بر وفاجر[١]:

وهذا ينطوي على الاستدلال بأن «قوة التفكير» و «الاستعداد الفطري» من إلهام البصيرة الباطنية، «والقدرة» على تزكية النفس «قد أفلح من زكاها» رفعة، وعلى قدسيتها «وقد خاب من دساها» صنعة، وما وهب من «الإرادة الحرة»، أقول ينطوي على الاستدلال بأن كل أولئك من عناصر حجة الله على الخلق التي تقطع الاعتذار بالقدر، لتلقي بالتبعية والمسئولية على الإنسان، وتربط مصيره بنتيجة عمله «ونودوا أن تلكم الجنة، أورثتموها بما كنتم تعملون»[٢].

–أولاً: الهداية الإلهية ضرورة للتبيين، ولإيقاظ العقل من خدر الوهم، والغفلة، أو الاستهواء والتقليد:

غير أن «العقل» قد يسد عليه الوهم، أو الشهوة، أو استهواء التقليد، منافذ الفكر، أو حصافة التعقل، لذا، كان التوجيه الإلهي ضرورة حيوية للهداية، والتبين، والتبشير والإنذار، إيقاظاً للعقل كلما سدر في غفلته، وتبصيراً له بالحقائق، إذا ألم به

---

[١] وبذلك تنهار أصول الفضائل، والأخلاق، ما دام الكل مجبوراً على أن يعمل طوال حياته ما هو مقدر عليه أزلاً.

راجع عقيدة مسلم، ص 132، 136

[٢] سورة الأعراف: 42

خدر الوهم، وحفزاً للهمم إلى التنفيذ والامتثال الطوعي، فكان العنصر الثاني من عناصر الحجة البالغة.

-ثانياً: إرسال الرسل، وإنزال الشرائع السماوية، إلزاماً بالحجة وتبعة التكليف والمسئولية، لقوله تعالى: «رسلاً مبشرين ومنذرين، لئلا يكون للناس على الله، حجة بعد الرسل».

ثالثاً: حاسة «البصيرة» الوجدانية الفطرية الملهمة، وهي كالعقل، آمرة ناهية، لقوله تعالى: «بل الإنسان على نفسه بصيرة، ولو ألقى معاذيره» ولقوله سبحانه: «فألهمها فجورها وتقواها»، وهي حاسة ذاتية يقتدر بها الإنسان على التمييز بين الفجور والتقوى، والخير والشر، لتكون له الخيرة في إتباع سبيل إي منهما، وجاءت السنة مصداقاً لهذا المعنى، من قوله «ص»: «البر حسن الخلق، والإثم ما حاك في صدرك، وكرهت أن يطلع عليه الناس».

هذا، ومن الأدلة على كون الإنسان قد أودعت فطرته وسائل الهداية، من عقل وبصيرة، للتبين والتمييز، مما يقيم الحجة على تبعة اختياره وحرية إرادته، ويقطع بالتالي معاذيره في إدعاء «الجبرية» قوله تعالى: «وهديناه[1] النجدين» دلالة فطرية، واستعداداً ذاتياً، لسلوك طريقي الخير والشر، فكان الإنسان على مفترقهما، يختار سبيل أي منهما، بملء إرادته، فكانت هذه الدلالة الفطرية أو الاستعداد الذاتي من وسائل الهداية المودعة في أصل الجبلة الآدمية، ومن عناصر الحجة البالغة التي تنهض بمسئوليته.

-رابعاً: الإرادة الحرة، هبة الله تعالى للإنسان، وملكة فطرية من ملكاته العليا، تستلزمها سنة الله في خلقه، تكليفاً وابتلاءً، لتوقفهما عليها، والإرادة الحرة في الإنسان من خصائص نوعه، وآية ذلك، أن الله عز وجل يعلم حين وجه خطاباً إلى الإنسان، أنه بوسعه أن يفعل الشيء وضده، وهذا هو الاختيار، وإلا فلم كان الوعد والوعيد، والترغيب والترهيب؟[2].

---

[1] الهداية هنا بمعنى الدلالة

[2] وهما طريقا الخير والشر

هـذا، والواقـع أن «التكليـف» يعتمـد العقـل والاسـتطاعة والإرادة الحـرة... هـذا ونشير إلى أن التلازم في الإسـلام قـائم بـين العقـل والإرادة، فحيـث يكون العقـل كمـلاً، تكون الإرادة حقيقية، وما تستلزمه من الاستطاعة، وهذا ما تعلقت به المشيئة الإلهية، سنة فطرية تكوينية، لا تبديل لها.

فإذا ثبت «التلازم» بـين العقـل والإرادة، لتوقـف التكليـف عليهمـا، تعقـلاً وإنفـاذاً، وثبت أن المشيئة الإلهية قد تعلقت بأن يكون «العقل» حراً إجماعاً، فكذلك، الإرادة، إذا لا فصـل، ولكونهمـا مـن عناصـر فطـرة التكـوين، والفـرق تحكم وأيضـاً، إذا لم تتجـه الإرادة الإلهية إلى إلغـاء حريـة التعقـل في الإنسـان بالإجمـاع، فكـذلك حريـة الإرادة، إذ كلاهما مقصود للشـارع، لأن مـا توقـف عليـه المقصـود، مقصـود بداهـة، فكانـت حريـة الإنسـان عقـلاً وإرادة، مقصـود للشـارع قطعـاً علـى السـواء، بـل ومـن القضـاء والقـدر نفسه، لكونهما من سنة فطرة التكوين، وسـنن الله تعـالى في التكوين ثابتـة، ولا تبـديل لها، وهذا هو منشأ الحجية.

-فالعقل الإنسـاني» مناط التكليف، لتوقفه عليه تعقلاً، والإرادة الإنسانية الحرة، حجة كذلك، للتلازم بينهما، كما قدمنا، ولتوقـف التكليـف عليهـا إنفـاذاً، فأضـحى كـل من حرية التفكير، وحرية الإرادة، مقصود للشارع قطعـاً، ومـن هنـا تعلقـت بـه مشـيئته سبحانه، بل إن الإنقاذ المتعلق بالإرادة هو الذي يناط الابتلاء بآثاره، بما هـي مناطـات الأحكام الشرعية، أساس التكليف، والابتلاء، والمسئولية، والجزاء!.

وعلـى هـذا، فـإن سـلب الإرادة قوتهـا النوعيـة المودعـة فيهـا فطـرة مـن حريـة الاختيار، بمثابة سلب العقل قوته مـن التعقـل والإدراك، كلاهمـا لا يتصـور أن يسـتقيم معه تكليف ولا مسئولية على فرض وقوعه، فضلاً عن أن حقائق العلم ترفضه.

وما يقال في «العقل والإرادة» يقال في القدرة والاستطاعة، إذا سلب منها التأثير، لأنها أداة الإرادة، توجيهاً، إذ الكل من آثار خلق الله تعالى في الفطرة الإنسانية، وسـننه الثابتة فيها، ولا تبديل لحقائق الفطرة بالمكابرة أو الادعاء، تلك الحقائق والملكات التي تتوقف عليها سنة التكليف والابتلاء، تعقلاً وإقصاءً، في منطق الشرع، وحقـائق العلـم، وبديهة الحس.

فـإذا أثبـت أن خصـائص النـوع الإنسـاني -وفي مقدمتـها العقـل والقـدرة والإرادة- عناصـر فطريـة يتوقـف عليهـا إنفـاذ سـنة التكليـف، ومـا يتبـع ذلـك، مـن تحقيـق الغايـة القصوى من الوجود الإنسان على هذه الأرض، وهو «الابتلاء» المسؤولية والجزاء، عدلاً:

نخلص من هـذا، للقـول بـأن فطـرة التكوين الإنسـاني نفسـها، خصائصـها، وملكاتهـا العليـا، مـن العقـل، والاسـتطاعة، والإرادة، بمضـامينها الحقيقيـة، وقواهـا النوعيـة، مـن عناصر حجة الله البالغة على خلقـه، تنهض بالتبعـة والمسـئولية، وإن القـول بسـلب قواهـا المعنوية، أو تعطيلها عن التأثير يلزم عنه معنى الجبر الذي فوضه الحق القرآني[1].

هذا، وعلى الرغم من النداءات الإلهية بتحريم هذا التعطيل، فإنه يلزم عـن ذلـك أيضاً، التباس الحق بالباطل، والخير والشر، مما تنهار معه أصول الفضـائل، إذ فاعل الشر بالجبر لا يعتبر شريراً، ولا فاعل الخير بـالجبر خيراً ولا فاضـلاً، وبذلك يختلط البر بالفاجر.

وإفراغ الإرادة من معناها، يسـاوي القـول بانتفائهـا، أو تعطيلـها، ممـا يلـزم عنـه إلغـاء الشخصية الإنسانية المعنوية التي قوامها الإرادة الحرة المسئولة ثم إن الجبر -آخـر الأمـر- يوجب نسبة الشرك، والكفر، والمعاصي، إلى الله، سبحانه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وهذه مآزق من الحرج والحيرة التي لا يملك الجبريون منطقياً سـليماً يخلصـون أنفسـهم منها، أو يدفعون به سخف تلك اللوازم العقلية الحتمية التي اقتضاها مذهبهم[2].

والخلاصة الفطرة الإنسـانية نفسـها، وملكاتهـا وخصـائصـها الباطنـة مـن العقـل، والاسـتطاعة، والإرادة، مـن عناصـر حجـة الله البالغـة، علـى الخلـق، إلزامـاً لهـم بالمسـئولية، والجـزاء، بمقتضـى حريـة الاختيـار، لأن هـذه «الفطـرة» سـنة إلهيـة عامـة ثابتة، اقتضها اقتضـاء واسـتلزاماً سـنة التكليـف والابـتلاء، للـتلازم بينـهما، بجعـل الله تعالى، لصـريح مـا تلونـا[3]، فكانـت لـذلك قـدراً مقـدوراً، وقضـاءً مبرمـاً، تقطـع معـاذير القائلين بالتعطيل، أو السلب، أو المصادرة، أو الإلغاء، أو الجبر.

---

[1] د. دريني: خصائص التشريع الإسلامي ص 148

[2] د. دريني: خصائص التشريع الإسلامي ص 142

[3] من مثل قوله تعالى: «ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة، ولكن ليبلوكم فيما آتاكم»

الفرع الثالث

العلاقة المتواصلة بين الله والإنسان

مقدمة

مظهر التواصل:

العصب المتين لعلاقة بين الله والإنسان هي الإيمان وجوهر الإيمان هو ذلك الفاعلية الروحية، وليس القوام الفكري، القائم على السلطة، وتشقيق الكلام، والغلو في المبادئ العقلية.

لقد أفرز الوعي الإسلامي علم الكلام ليقوم بالدفاع عن العقيدة بالدليل والحجة والبرهان.

وعلم الكلام هو ذلك الجهد العقلي أو النظري الذي يهدف إلى الدفاع بأدلة عقلية خالصة عن العقائد الإسلامية في وجه خصومها أو في وجه النحل الزائفة التي يمكن أن تولد داخل المجتمع الإسلامي[1].

ولكن التطور ذهب بهذا العلم إلى أن يصبح مجموعة من العقائد الفلسفية الدينية، أي علماً جافاً لا حياة فيه، أو على الأقل قد كف عن أن يكون له أي تأثير في حياة المسلم الشخصية، إذ ما الذي يمكن أن يعنيه لدى المسلم القول أن الموجود محض واجب الوجود وأنه عالم يعلم هو عين ذاته أو يعلم ليس هو عين ذاته[2].

والواقع أن علم الكلام الكلاسيكي الذي خاض معارك مجيدة في وجه حضور الإسلام وحفظ للعقيدة الإسلامية تماسكها وصرامتها المنطقية وأصولها الراسخة

---

[1] التهافوي: كشاف اصطلاحات الفنون ص 22.

[2] د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري التقدم في العالم العربي الحديث المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 972، ص 186.

كان عاجزاً في صورته المجردة المحنطة عن أن يقوم بدور حيوي فعال في الحياة الزمنية والروحية للإنسان المسلم، كلتا النزعتين اللتين هيمنتا عليهما النزعة الإلهية التمركز التي يمثلها المعتزلة باتتا عاجزتين على المدى البعيد عن تحقيق دور مستمر الفعالية على الفعل الاجتماعي.

فأهل السنة الذين أفسحوا مجالاً خصباً لشعور التقوى وانتهوا إلى التقليل من شأن الفعالية الإنسانية الحاسمة على الأرض ووجهوا الإنسان نحو الحياة الأخرى، أما المعتزلة فقد عول تركيزهم على فكرة الحرية الإنسانية، إلا أنهم انتهوا إلى الغلو في تمجيدهم لصورة مجردة، بل مسرفة في التجريد لله والإنسان[١].

لقد أدرك بعض المفكرين المسلمين المحدثين إشكالية علم الكلام فراحوا يبحثون عن علم كلام جديد يكون فيه للتوحيد وظائف جديدة، ويكون مجرداً للإنسان، وعلماً خالصاً من الشوائب والأكدار، وإن علماً تكون له هذا الحضور لقادر حقاً أن يدفع بأصحابه إلى الأمام، بحيث يجعل حياتهم بعث على الأمل والرجاء.

لقد انتهى هؤلاء المفكرون إلى ما انتهى محمد إقبال من ضرورة القول بإصلاح علم الكلام، وذلك بالتأكيد على أن المطلوب ليس هو «العلم بالله» أي بوجوده وإنما الاتصال به وتجديد الصلة به عن طريق توفير الدافع الداخلي الذي يجعل قلب المؤمن ينتفض ويسترد الحياة، فينتصر على الخمول والجمود والعطالة[٢] ، وهذا بالذات ما عناه المفكر الجزائري مالك بن بني حين قال: إن مشكلتنا ليست في أن يبرهن المسلم على جود الله بقدر ما هي في أن تشعره بوجوده وتملأ به نفسه باعتباره مصدراً للطاقة[٣].

ولقد أبرز هذا المعنى الإمام محمد عبده في «رسالة التوحيد» التي ألقاها على طلبة المدرسة السلطانية في بيروت عام 1885، حيث أظهر أن الإنسان ليس عقلاً يشتق علومه من الإحساسات أو من ذاته أو من حدسه للوجود فحسب، وإنما هو أيضاً فاعلية وجدانية لا تخضع لعملية البرهان المنطقي المنظم، فسلطة الوجدان على

---

[١] د. فهمي جدعان: أسس التقدم ص 187.

[٢] محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود ، القاهرة، 955

[٣] مالك بن بني: وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، القاهرة 959، ص 55

الإنسان أقوى من سلطة العقل، وهل يستطيع العقل وحده أن يصلح الأعمال ويحول دون وقوع الفرد في الشهوات.. أن أقصر الطرق وأقومها في التأثير على إنسان لا يأتي إلا من نافذة الوجدان المطلقة على سر القهر المحيط من كل جانب... إن هذا كله لا يتيسر إلا بالعقيدة الدينية، هذه العقيدة التي بفضلها وحدها للعيون أن تبكي وللزفرات أن تصعد وللقلوب أن تخشع[1].

المطلب الأول

مظهر التواصل اللغوي

وهذا المظهر يتبدى في كلام الله والدعاء له، وفقاً للتفصيل الآتي بيانه:

البند الأول: كلام الله

والوحي حالة خصوصية جداً في «تنزيل» «الآيات»، لكنه يبرز بشكل أكثر وضوحاً وتحديداً عن سائر أشكال «التنزيل»، الأمر الذي يفرض أن يدرس منفصلاً كنوع مستقل.

وهذه هي رؤية القرآن، فقد منح الوحي في القرآن مكانة خاصة جداً، إذ عومل كشيء غامض غير اعتيادي،لا يمكن لسره أن ينكشف للعقل الإنساني العادي، ومن هنا كانت صورة وجود الوسيط الذي يدعى ب «الرسول»، وبهذا الاعتبار، فالآيات التي ينزلها الله بهذا الشكل مختلفة تماماً عن كل «الآيات» الأخرى الطبيعية التي في متناول كل إنسان يمتلك القدرة العادية على «الفهم الصحيح» ولا عجب من أن يكون الإسلام مدركاً بعمق جوهرية اللغة منذ لحظة البداية، فقد ظهر الإسلام عندما تكلم الله، والثقافة الإسلامية كلها بدأت مع الواقعة التاريخية التي تتمثل في أن الله خاطب الإنسان باللغة التي يتكلمها فهذه ليست مجرد مسألة إله «ينزل» كتاباً كريماً، إذ تعني بصورة أساسية، أن الله قد «تكلم»، وهذا هو بالضبط ما تعنيه كلمة «وحي»، إن الوحي مفهوم لغوي بصورة جوهرية.

---

[1] محمد عبده: رسالة التوحيد دار المعارف بمصر 971، ط 4، ص 59

إن للوحي بمعناه هذا، في السياق القرآني وجهين لهما الأهمية نفسها وإن اختلفا، أحدهما يتعلق بكونه مفهوم «كلام» بالمعنى التقني الضيق للمصطلح في تميزه من اللغة «اللسان»، والآخر متعلق بحقيقة أن الله اختار العربية من بين كل اللغات الثقافية، في ذلك العصر، عمداً لا اتفاقاً، لكي تكون أداة للكلام الإلهي، كما يؤكد القرآن في مواضع عدة.

فالوحي هو كلام اللّه، وبعيداً عن أي تفسير اعتباطي، فهذه هي العبارة التي نلتقي بها باستمرار في القرآن، ومن السهل أن ندرك أن هذه الحقيقة ذات أهمية قصوى في ما يتعلق بموضوع هذا الفصل، وأن مثالاً واحداً أو اثنين من القرآن سيكونان كافيين لجعل هذه النقطة مقنعة، فنحن نقرأ في سورة التوبة:

«وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام اللّه»[١].

فعبارة «كلام اللّه» تشير إلى ما تكلم به اللّه وقاله للرسول، أي الكلمات التي أوحيت إليه... ، وثمة إشارة في سورة البقرة إلى وحي الشريعة الموسوية، تقول:

«أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام اللّه ثم يحرفونه من بعد ما عقله وهم يعلمون»[٢].

إن إمكانية تحول «الوحي» إلى صيغة تحليلية أكثر ممثلة بـ«كلام اللّه»، وهي تظهر بوضوح كبير أن لهذه الظاهرة –من الناحية الدلالية– نقطتين مختلفتين ينبغي التوكيد عليهما: «1» اللّه، و«2» الكلام، وبتعبير آخر، إن للمفهوم أساسين يقوم عليهما.

وعندما يتم التوكيد على الأساس الأول، أي اللّه، وينظر إلى الظاهرة كلها من هذا الجانب، فإن مفهوم الوحي سيتميز بفئة من الكلمات التي لا يمكن أن تستعمل على وجه الخصوص في أي وجه من وجوه السلوك الكلامي الإنساني المعتاد، مثل «تنزيل» و «وحي»، إلى آخره.

---

[١] القرآن الكريم، «سورة التوبة» الآية : 6

[٢] المصدر نفسه، «سورة البقرة» الآية 75

إن كلمة «تنزيل» لا يمكن أن تستعمل أبداً للإشارة إلى فعل كلام عابر بين إنسان وإنسان، فالمعنى «الأساسي» للكلمة في هذه الحالة –من حيث أن أصلها الاشتقاقي- يمنحها وضوحاً خاصاً يحظر عليها أن تستخدم إلا للتواصل فوق الطبيعي.

ذلك أن الجذر الذي اشتقت منه الكلمة «ن ز ل» يعني الانتقال من «أعلى إلى أسفل»، ولهذا، فإن للتنزيل معنى «جعل شيء ما يهبط أو ينزل» وفي ما يتعلق بـ«الوحي»، لا بد من ملاحظة أن الكلمة كانت تستعمل أحياناً للدلالة على التواصل الإنساني، أو على التواصل الحيواني كما يحدث غالباً في الشعر «الجاهلي»، ولكن حتى في حالات كهذه، لا يمكن أن تستعمل الكلمة إلا عندما يحدث التواصل الذي نحن بصدده –سواء أكان إنسانياً أو حيوانياً- في موقف غير اعتيادي، ويكون مصحوباً دوماً بمعنى السرية والغموض ويكفي أن نلاحظ هنا أن «الوحي» عندما ينظر إليه من هذه الزاوية ليس فعلاً كلامياً بالمعنى الطبيعي والمعتاد للكلمة، وإذا تقدمنا خطوة أخرى، وأكدنا على الأساس الأول للمفهوم بشكل تام، يصبح الوحي لغزاً دينياً لا يمكن إدراكه عبر التفكير التحليلي الإنساني، فظاهرة «الوحي» من هذا الوجه شيء غامض تماماً لا يسمح بالتحليل، بل إنه شيء ينبغي الإيمان به فقط.

لكن علينا ألا ننسى في كل الأحوال أن لمفهوم «الوحي» أساساً آخر ذا أهمية مساوية يجعله قابلاً للتحليل بالطريقة الاعتيادية، «فالوحي» مساو من الناحية الدلالية لـ«كلام اله»، وإذا قمنا برؤية المسألة من زاوية العنصر الثاني، بدلاً من التأكيد على المكون الأصلي حصراً، سندرك على الفور أن الوحي ما هو في النهاية إلا نوع من «الكلام»، وإلا لما استخدم القرآن كلمة «كلام» لوصف «الوحي»[1].

وإذن، فمن الصعب علينا رفض النتيجة القائلة إن الوحي –على الرغم من كونه شيئاً غامضاً ولا شأن له بالسلوك اللغوي الإنساني العادي، بما أنه كلام الله-

لا بد له من أن يمتلك كل الخصائص الجوهرية للكلام الإنساني، بما هو –أي الوحي- «كلام».

---

[1] الله والإنسان في القرآن ص 243

والوقع، أن القرآن يستعمل أيضاً كلمات أخرى للإشارة إلى الوحي، كتلك الشائع استعمالها للكلام العادي المألوف، منها «كلمة» على سبيل المثال، كما في سورة الشورى:

«ويمح الله الباطل ويحق الحق بكلماته»[١].

«والقول» كلمة أخرى من هذا النوع، وواضح أنها أكثر الكلمات شيوعاً في ما يتعلق بالسلوك الكلامي الإنساني، فكلمة «قال» واحدة من الكلمات التي استعملت باستمرار في اللغة العربية من العصور المبكرة من تاريخها حتى اليوم، وهي كلمة مألوفة جداً إلى درجة أنها لا تحتاج إلى توضيح، فهي موجودة ويفهم معناها الجميع، وفي ما يخص الموضوع الذي نناقشه، من المهم أن نلاحظ أن الله نفسه غالباً ما يستعمل هذه الكلمة في القرآن، للإشارة إلى محتوى وحيه الخاص.

من هنا، يقول الله في سورة المزمل مخاطباً محمداً «ص»:

«إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً»[٢].

ولا بد من ملاحظة أن الله هنا يشير إلى وحيه الخاص بكلمة هي الأكثر شيوعاً للدلالة على الفعل الكلامي الإنساني «قول» على الرغم من تقييدها في هذه الآية لا ريب بمعنى وصفي قوي جداً: «ثقيل»[٣].

ويقدم الشاعر عنترة مثالاً مثيراً للغاية في هذا الشأن، إذ يصف في الأبيات الشهيرة من معلقته تجربة التواصل غير اللفظي بينه وبين حصانه، بطريقة مؤثرة وعاطفية،، وقد صارت هذه العلاقة الحميمة أو الشخصية بين الشاعر وحصانه مضرب مثل عند العرب.

يصور عنترة في هذه الأبيات الموت المأساوي لحصانه الذي يحبه في ساحة المعركة، كان الحصان قد تغطى بالدم، وأحجم وانحرف بسبب الرماح العديدة التي انغرزت في صدره، ولم يعد يستطيع القفز إلى الأمام باتجاه الأعداء، فيقول عندها:

---

[١] المصدر نفسه، سورة الشورى، الآية: 24

[٢] المصدر نفسه، سورة المزمل، الآية: 5

[٣] الله والإنسان في القرآن ص 244

«شكا إلي بعبرة ونشيج حزين، ولو أنه فقط كان يعرف، الحوار، لوصف لي آلامه، ولكان تكلم إلي لو يعرف كيف يفعل ذلك»[1].

وعلى أية حال، فإن العائق الأول في حالة «الوحي القرآني» المتعلق بنظام العلامات المشترك قد تم تجاوزه بأن اختار الله بذاته اللغة العربية كنظام علامات مشترك بينه وبين الإنسان، لكن العائق الثاني –الأونطولوجي- لم يكن من تلك الطبيعة التي يمكن معها إزالته بهذه السهولة، ومن هنا استثنائية هذه الظاهرة، لأن التواصل اللغوي الأصلي هنا يتم بين مستويي وجود من عالمين منفصلين، بما يتضمنانه من مسافة لا نهائية من الانفصال الجوهري، ومع ذلك، فإن الله يكلم الإنسان، والإنسان يسمع الكلمات ويفهمها.

البند الثاني: الدعاء

العلاقة اللغوية بين الله والإنسان عبر الوحي ليست ذات وجه واحد، فبدلاً من أن يظل الإنسان سلبياً، قد يأخذ أحياناً من جانبه المبادرة في إقامة علاقة لفظية مع الله، ويحاول أن يخاطبه بواسطة علامات لغوية، والنتيجة هي ظاهرة تتناظر مع الوحي بنيوياً، في أنها تواصل لغوي مباشر في الاتجاه الصاعد: من الإنسان إلى الله، وهنا أيضاً مثل الوحي لا يمكن أن يحدث إلا في صيغة خاصة جداً، وتحت ظروف غير اعتيادية.

ففي العادة، ليس في متناول الإنسان وسائل لمخاطبة الله مباشرة، لأن ذلك سينتهك المبدأ الأكثر جوهرية للغة، وهو ضرورة أن يكون ثمة تساو أونطولوجي بين الاثنين، من أجل أن يكون بالإمكان حدوث تبادل عادي للكلمات، وفي الموقف غير

---

[1] انظر البيتين 68 – 69 في:

Septem Mo ،allakat، carmine antiquissma Arabum: textum adfidem optimorum cadd . et edit . Recensuit ، Scholia editionis caluttensis ouctiora atque emendatiora addidit annotations criticas ، adiecit Friedrich August Arnold « Lipsiae : Vogel ، 1850 «

الأبيات التي يشير إليها المؤلف من معلقة عنترة هي:

يدعون عنتر والرماح كأنها ... أشطان بئر في لبان الأدهم

ما زلت أرميهم بثغره نحره ... ولبانه حتى تسربل بالدم

فازور من وقع القنا بلبانه ... وشكا إلي بعبرة وتحمحم

لو كان يدري ما المحاورة اشتكى ... ولكان لو علم الكلام مكلمي

الاعتيادي فحسب، عندما يجد الإنسان نفسه في حالة ذهنية غير عادية وغير يومية، وعندما يكون عقله لسبب أو آخر متجاوزاً الحد المألوف، يصبح في موقف توجيه كلمات إلى الله مباشرة، ويمكن للإنسان في موقف كهذا ألا يعود إنساناً بالمعنى العادي، وكما يقول الكرماني في الفقرة التي اقتبسناها أعلاه، لا بد من أن يتحول إلى شيء ما أعلى من ذاته.

هذا النوع من الحدث الكلامي الذي يحدث في موقف غير عادي هو «الدعاء».

إن السبب المباشر الذي يدفع الإنسان إلى استعمال اللغة بهذه الطريقة قد يكون مختلفاً من حالة إلى أخرى، فقد يكون ورعاً عميقاً تجاه الله في أقصى حالاته، وفي القرآن نرى حتى الوثنيين غير المؤمنين يدعو الله في الحالات الطارئة «مخلصين له الدين».

«وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائماً فلما كشفنا عنه ضره مر كأن لم يدعنا إلى ضر مسه».

« ...دعوا الله مخلصين له الدين لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين»[1].

واضح على أية حال أن هذا النوع من السلوك اللغوي يحدث فقط في موقف غير اعتيادي يجعل الإنسان خارج إطار ذهنه اليومي المعتاد، ولكي يحدث شيء كهذا لا بد من أن يجد المتكلم نفسه في «موقف حدي»، ذلك أنه في هذا الموقف الحدي فحسب، يمكن للقلب الإنساني أن يكون نقياً من الأفكار الدنيوية، وتصبح اللغة التي يتكلمها ذات طابع روحي إلى أقصى حد.

فالدعاء هو محاورة القلب الشخصية الحميمة جداً مع الله، والتي لا تحدث إلا عندما يكون القلب الإنسان في حالة كهذه، وكما توضحه الآية الكريمة الآتية:

«قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة أغير الله تدعون إن كنتم صادقين، بل إياه تدعون»[1].

---

[1] المصدر نفسه، سورة يونس، الآيتان 12 و 22 على التوالي، من أجل معرفة المضامين الدينية لمفهوم «الشكر»، انظر الفصل التاسع، الفقرة الأولى من هذا الكتاب

وعندما يسترخي هذا التوتر الروحي الأصلي جزئياً، وبدلاً من أن ينقضي الأمر كله كظاهرة مؤقتة، يتحول الدعاء إلى عادة نقية ثابتة عميقة الجذور، وعندها يصبح الدعاء «عبادة»[٢]:

«قل إني نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله» «ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه»، «وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين»[٣].

الوحي مصمم أولاً، لاستثارة الاستجابة الإنسانية سواء الإيجابية منها أم السلبية، وعندما ينزل الله «آياته» يطلب من الإنسان أن يستجيب لها بـ«التصديق» و «يؤمن»، وبالطريقة نفسها، فإن فعل «الدعاء» الإنساني يريد أن يستجاب له من قبل الله، والإنسان بتعبير آخر، يوجه «دعاؤه» إلى الله متوقعاً تحقيق ما يتمنى.

ويشار إلى رد الفعل الإلهي ل«الدعاء» الإنساني في القرآن بكلمة «استجابة»، ويمكن لنا أن نصف هذا من وجهة نظر دلالية بالقول إن مفهوم «الدعاء» يقيم علاقة متبادلة مع مفهوم «الاستجابة».

وخلافاً للدعاء الذي هو لفظي أساساً، فالاستجابة غير لفظية[٤].

وفي القرآن يعلن الله ذاته، وعلى نحو حاسم، أنه على استعداد للاستجابة دائماً، إن دعاه البشر بإخلاص:

«وقال ربكم ادعوني استجب لكم»[٥].

وفضلاً عن ذلك، يعلق القرآن أهمية قصوى على مفهوم «الاستجابة» بوصفها دليلاً على أن عدم القدرة عليها واحدة من العلامات البارزة للآلهة المزيفة، فالآلهة

---

[١] المصدر نفسه، سورة الأنعام ، الآيتان 40و 41

[٢] لمناقشة معنى هذه الكلمة، انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب

[٣] القرآن الكريم: «سورة الأنعام» الآيتان، 56، 52 على التوالي، «وسورة الأعراف» الآية 29 على التوالي.

[٤] الله والإنسان في القرآن الكريم ص 304

[٥] المصدر نفسه، سورة غافر، الآية : 60

التي يعبدها الكفار من دون الله لا تسمع دعاءهم، وحتى لو سمعت فإنها ستكون عاجزة عن الإجابة بأي شيء، ودعاء الكفار يذهب في الطريق الخطأ فقط:

«إن تدعوهم لا يسمعوا دعاءكم ولو سمعوا ما استجابوا لكم»

و«له دعوة الحق والذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشيء، إلا كباسط كفيه إلى الماء ليبلغ فاه وما هو ببالغه وما دعاء الكافرين إلا في ضلال»[1]

المطلب الثاني

التواصل غير اللغوي

ويتفرع على هذا المطلب البنود الآتية:

البند الأول: آيات الله في خلقه «آيات في الآفاق»

ثمة نوعان رئيسيان من «التفاهم»المشترك بين الله والإنسان:

-الأول لغوي أو لفظي، أي خال من استعمال اللغة الإنسانية المعروفة لدى الجانبين.

-والآخر غير لفظي، أي من خلال «الآيات الطبيعية» من جانب الله، والإيماءات والحركات الجسدية من جانب الإنسان، وفي كلتا الحالتين من الطبيعي تماماً أن تكون المبادرة التي يبديها الله بشكل أساس.

إن إرادة الله تظهر وفقاً للقرآن، في شكل تنزيله آية «الجمع آيات»، وعلى هذا المستوى الأساسي ليس ثمة اختلاف جوهري بين الآيات اللغوية وغير اللغوية، فكلا النوعين «آيات» إلهية على السواء، وبهذا الفهم فالوحي، بوصفه الشكل النموذجي للتواصل من الله إلى الإنسان، ليس سوى ظاهرة جزئية تنضم إلى عدة ظواهر غيرها في إطار المفهوم الأوسع لتواصل الله- الإنسان، وهذا هو السبب في أن القرآن يسمي

---

[1] المصدر نفسه، سورة فاطر، الآية: 14، وسورة الرعد، الآية: 14 على التوالي

انظر أيضاً قوله تعالى: «وما دعاء الكافرين إلا في ضلال» المصدر نفسه سورة غافر، الآية: 50

الكلمات الموحاة «آيات» من دون تمييز لها من الأخرى ذات الطبيعة غير اللغوية التي تسمى «آيات» أيضاً، قال تعالى: سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم.. فصلت / 53.

ولكن، لما كانت الآيات اللغوية أو اللفظية تشكل بنفسها صنفاً خصوصاً جداً، فالأفضل تمييزها بالمصطلح التقني «الوحي».

ولما كان هذا الصنف مختلفاً أيضاً في بعض الأوجه المهمة، من حيث الطبيعة والبنية عن «الآيات» غير اللغوية، ويمتاز بالكثير من الخصائص المميزة التي لا يشترك فيها مع الآيات الأخرى، فمن المقبول أن نعده وحدة مستقلة، ونخصه بمعالجة منفصلة، وهذا سيكون موضوع الفصل التالي وفي إطار هذا المفهوم، ربما كان من الأجدر أن يعد هذا الفصل مدخلاً إلى مسألة الوحي الأكثر خصوصية وأهمية، ذلك أنه يوحي ظاهرياً، بأنه سيقدم، قبل كل شيء، الخصائص البنيوية العامة للتواصل الإلهي مشتملاً على كل من النوعين اللفظي وغير اللفظي.

وعلى أية حال، فإن أغلب ما سيقال في هذا الفصل سيخصص كلية لظاهرة الوحي، بحيث يعطي نوعاً من المعرفة الأساسية عنه، وهذا يصح طبعاً على الاتصال ذي الاتجاه النازل، أعني الحالة التي يكون فيها الله مرسلاً للآيات، والإنسان مستقبلاً لهان أما بالنسبة إلى الاتصال ذي الاتجاه الصاعد –من الإنسان إلى الله– ففيه اختلاف كبير جداً بين النوع اللفظي والنوع غير اللفظي، ولهذا فلا يمكن أن يدرسا معاً أبداً، ولنبدأ بالتواصل من الله إلى الإنسان.

إن الله يبين الآيات كل لحظة، «أية» بعد «آية» لأولئك الذي لديهم قدرة عقلية كافية لإدراكها كـ«آيات»، ومعنى هذا، وفقاً للفهم الذي يتيحه القرآن، أن كل ما نسميه ظواهر طبيعية، مثل المطر والريح وبناء السماء والأرض، وتعاقب الليل والنهار وتحولات الريح، إلى آخره، كل ذلك لا ينبغي أن يفهم كظواهر طبيعية مجردة بل بوصفه علامات أو رموزاً كثيرة تدل على التدخل الإلهي في شؤون البشر، وأدلة على العناية الإلهية، والرعاية والحكمة الممنوحة من الله لصالح البشر على الأرض[1].

---

[1] الله والإنسان في القرآن ص 215

وعند هذا المستوى العميق من الإدراك، لم تعد الظاهرة الطبيعية مجرد ظاهرة طبيعية، بل «علامة» أو «رمز» – «آية» كما يسميها القرآن، وهذا «الشيء وراء» الذي يدل عليه كل ما يدعي بالظواهر الطبيعية بوصفها علامات، هو في التصور القرآني اللّه نفسه، أو بكلام أدق، هذا الوجه أو ذاك للّه، مثل كرمه وقدرته وسطوته وعدله.

ويمكن للتصور القرآني أن يفهم أكثر من خلال مقارنته بالرؤية الفلسفية للعالم التي قدمها الفيلسوف الغربي المحدث «كارل ياسبرز» على نحو ممتع للغاية، جاعلاً من هذه النقطة حصراً واحدة من الركائز الأساسية لنظامه، فهناك اهتمام كبير في هذا النظام بمسألة الطبيعة الرمزية للعالم، فنحن نحيا، كما يقول ياسبرز، في مستويات مختلفة عديدة، وعندما نغادر مجال العقل الاعتيادي اليومي المبتذل «Verstand» الذي تبدو فيه الأشياء المعتادة لأعيننا، بما فيها الإنسان، مجرد أشياء معتادة، ونخطو إلى عالم الوجود «Existenz»، نجد أنفسنا فجأة في عالم غريب، واقفين أمام اللّه، الذي يسميه باسم فلسفي هو «das umgreifende»، ويعني الموجود الذي لا حدود لعظمته والقائم بتأليف كل شي من الأعلى، وهكذا فإن الأشياء لم تعد توجد كأشياء طبيعية موضوعية، بل هي رموز يتحدث المؤلف الكلي من خلالها، إنها –عند هذا المستوى– «شفرات» أو رسائل مشفرة، وعليه، فإن الكون كله كرسالة مشفرة عظيمة، وكتاب تمت كتابته بتمامه بطريقة التشفير، والعالم بكلمات أخرى كتاب كبير من الرموز: كتاب يتمكن من قراءته فقط أولئك الذين يحيون في مستوى الوجود.[1]

فهذا مطابق تماماً للفكر القرآني من حيث إنه يجعل كل الأشياء في الحقيقة آيات اللّه، ولا يمكن إدراك طبيعتها الرمزية إلا من قبل أولئك الذين لديهم «عقل» ويستطيعون «التفكر»، بالمعنى الحقيقي للكلمة.

وفي ما يتعلق بمسألة ما، إذا كان القرآن قد ابتكر هذا الاستعمال لكلمة «آية» أم لا، فلا بد من ملاحظة أن وجودها في المأثورات البدوية، أو في اللغة العربية الأصيلة

---

[1] اللّه والإنسان في القرآن ص 216

—إذا جاز القول– ليس مؤكداً، وعلى حد علمي، ليس ثمة أثر لاستعمال الكلمة بالمعنى الديني، فقد كانت تستعمل دائماً بالمعنى الطبيعي البحت[١].

غير أن ذلك لا يبدو صحيحاً بالنسبة إلى الجماعة الحنيفية، فالشاعر لبيد مثلاً، الذي يبدي طابعاً حنيفياً واضحاً في كل من أسلوبه وإدراكه، كما رأينا، لديه البيت التالي[٢]:

والماء والنيران من آياته　　　فيهن موعظة لمن لم يجهل

إن القضية ليست على أية حال ذات أهمية مركزية بالنسبة إلى هدفنا هنا، لكن ما هو أكثر أهمية هي البنية الدلالية لمفهوم «الآية» في النظام القرآني نفسه.

إن «الآيات» الإلهية، تشمل كلاً من الرموز اللفظية وغير اللفظية، وبطبيعة الحال، فإن النوع اللفظي، أي الوحي، أكثر تعيناً من النوع الآخر لكونه مفهومياً بشكل جوهري: إنه يجسد الإرادة الإلهية ملفوظة، وبتعبير آخر، إن ما يريد الله أن يوصله إلى العقل الإنساني يقدم هنا بشكل تحليلي، عنصراً بعد آخر، وكل عنصر يقدم بأكبر قدر ممكن من الأحكام، في حين أن الإرادة الإلهية تتظاهر في النوع غير اللفظي على نحو كلي لا تحليلي.

وبما أن هذه الحالة الأخيرة لا تتوفر على إحكام مفهومي، فلا بد من أن تكون الرسالة المبلغة غامضة وعينية إلى أقصى حد، إلا أن «الآيات» غير اللفظية ذات حسنة واحدة جلية، إذ بإمكانها أن تكون —وهي كذلك فعلاً– موجهة إلى البشر عامة، من دون أي تقييد، فضلاً عن أنها يمكن أن تعطي نفسها على نحو مباشر، من دون أي وسيط، بينما لا يمكن أن يعطي النوع اللفظي مباشرة إلا لشخص بعينه هو الرسول، ولا يعطي للبشر إلا على نحو غير مباشر، أي من خلال وسيط، فالناس جميعاً يحيون

---

[١] المرجع السابق ص 216

[٢] انظر القصيدة 42، البيت 5 من:

Leid ibn Rabiah، Die Gekichte des Lebid، Nach der Wiener Ausgobe Uberrsetzt und mit Anmerkungen Versehn ، aus den Nachlasse des Dr A.Huber hrsg. Von carl Brochlmann ، 2،Vols «Leidin : E.J.Brill، 1891

في غمرة عالم من الرموز الإلهية، وكلها في متناول أي شخص إذا كان يمتلك فقط القدرة العقلية والروحية لتفسيرها كرموز[1].

والآن فالتحليل الدلالي لمفهوم «الآية» في القرآن سيمكن في محاولتنا فهم ما يعنيه في إطار «الحقل الدلالي» الذي تشكله هذه الكلمة- المركز حول نفسها، وعلنا بتعبير آخر أن ندرس الكلمات ذات الأهمية القصوى أو الكلمات المفتاحية التي تحيط بها في السياقات القرآنية.

ومن أجل هذا الغرض، فالحقيقة الأكثر أهمية التي تجدر ملاحظتها هي أن الاستجابة الممكنة الوحيدة تجاه الآيات الإلهية –سواء أكانت لفظية أم غير لفظية- هي وفقاً للقرآن، إما «القبول» أو «الرفض»: «التصديق» حرفياً: باعتبارها صادقة وإقرارها، أو «التكذيب» حرفياً: اعتبارها «كاذبة»، والإنسان إما أن يقبل «الآيات» ك«حق» أو أن يرفضها كلية ك«باطل» ليس لها واقع وراءها أو مجرد نتاج للوهم والخيال الذي لا أساس له.

ولا ريب في أن «التصديق» هو الخطوة إلى «الإيمان»، وأن «التكذيب» هو الأساس الحقيق ل«الكفر»، والفرق الوحيد هو أن الثنائي الأول «تصديق-تكذيب» أكثر واقعية ووضوحاً في الإدراك من الثنائي الثاني «إيمان-كفر» الذي يمثل درجة أرقى في سلم التجريد، إننا نرى «التصديق» و «التكذيب» في القرآن مبدأين متضادين داخلين في معركة حياة أو موت مفهومية ضارية أحدهما مع الآخر، وهذا واحد من التضادات الأساسية التي تشترك، كما قلت آنفاً، في تكوين ذلك التوتر الدرامي الحاد الذي يهيمن على رؤية القرآن للعالم.

وبهذا الفهم، فالعلاقة بين «التصديق» و «التكذيب» يجب أن تعد المحور الحقيقي الذي يدور حوله الحقل الدلالي كله، والذي لهذا يعين لكل واحد من المصطلحات المفتاحية موقعه الخاص في هذا النظام المفهومي[2].

---

[1] الله والإنسان في القرآن ص 217

[2] الله والإنسان في القرآن ص 218

بعد هذا نقول: ما هي البنية المفهومية العامة للحقل الدلالي الشامل ل«الآية» في شكل مجدول.

إن بداية الأمر كله هو الفعل الإلهي «تنزيل» الآيات، ومن دون هذا الفعل المبدئي من جانب الله، لا يمكن أن يكون ثمة دين بالمعنى الإسلامي للكلمة.

إلا أن هذا الفعل الإلهي على أية حال سيظل غير مثمر أو مؤثر إذا لم يكن ثمة إنسان يفهم معناه العميق، كما يقول القرآن:

«قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون»[١].

ومهما بلغت دعوات الله للبشر إلى الطريق الصحيح من خلال تبيين «الآية» بعد «الآية» لهم، فإنها لن تكون مؤثرة إذا لم يكونوا قادرين على فهم معانيها، كالكفار الذين هم «بكم عمي فهم لا يعقلون»[٢].

إن «الآيات» تبدأ بتوضيح تأثيرها الإيجابي فحسب عندما يبدي الإنسان من جانبه فهماً عميقاً، وهنا يبدأ الجانب الإنساني من الموضوع.

ويعبر عن هذه الفعالية الإنسانية ذات الأهمية القصوى بعدد من الأفعال التي تدل على أوجه متنوعة من «الفهم» الجدول الآتي[٣].

---

[١] القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية: 118

[٢] المصدر نفسه، سورة البقرة، الآية : 171

[٣] الله والإنسان في القرآن ص 219

الجانب الإلهي	الجانب الإنساني					
الله ينزل الآيات	الإنسان يفهم معنى الآيات	عضو الفهم	معاني الآيات	الاستجابة الإنسانية	النتيجة المباشرة	النتيجة النهائية
	عقل	لب«ج:الباب»	أ	1	«1»	
	فهم		نعمة	تصديق	شكر	إيمان
	فقه	قلب	رحمة		«أ+1»	«2،1»
	تفكر		إلى آخره			
	تذكر	«فؤاد»				
	توسم		«تبشير»			
	......		«ب»	ت	«2»	
	إلى آخره		انتقام	تكذيب	تقوى	كفر
			عقاب		ب+1	«3»
			عذاب			
			سخط		«3»	
			...الخ		كفر	
			إنذار		«أ،ب+ت»	

ووفقاً للقرآن، فإن لهذا الفعل الإنساني –الفهم مصدره في القدرة النفسية، وهو يدعى «اللب» أو «القلب»، أن كل النشاطات العقلية المذكورة ليست سوى تظاهرات معينة لهذه القدرة أو المبدأ العقلي الأساس، فال «قلب» هو الشيء الحقيقي الذي يمكن الإنسان من فهم معنى «الآيات» الإلهية، وعليه فهذا المبدأ إذا ختم أو غطي، ولم

يقم بوظيفته على وجه التحديد، فلن يستطيع الإنسان إبداء أي فهم البتة: «وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون»[1].

لقد خلق القلب بطبيعته على ذلك النحو الذي يتمكن به من فهم معنى «الآية» إذا مارس وظيفته بشكل اعتيادي، ولكن ماذا يرى القلب في تلك الآيات إذا فهمها على وجه التحديد؟ هذه هي قضية العمود 4 الذي يتعلق بمعنى «الآيات» الإلهية التي توحي ل«القلب» متفهم، إنها أولاً بالنسبة إلى «قلب» كهذا رموز لشيئين متضادين تماماً، فبعض الآيات ترمز إلى خيرية الله ومحبته وكرمه ورحمته المطلقة، بينما يرمز بعضها الآخر إلى سخط الله، وإلى وشك وقوع عذابه وانتقامه الرهيب.

في الحالة الأولى، يسمى الفعل الإلهي: تبيين «الآية»، أو بالأحرى تبليغها من قبل الرسول للبشر، يسمى «التبشير»، ويسمى في الحالة الثانية «الإنذار»، أو بشكل أوضح «الوعيد»، وبناء عليه، فالرسول نفسه يدعى في القرآن «مبشراً» وأحياناً «منذراً».

يعني العمود التالي «5» باستجابة البشر ل: «الآيات»، وتشتمل الاستجابة الإنسانية الأساسية إما على «اعتبار» «الآيات» صحيحة ومقبولة «التصديق»، أو «اعتبارها كاذبة تماماً وغير ذات معنى ورفضها» «التكذيب»، وإن تفرع الاستجابة الإنسانية للآيات ذو أهمية فائقة لأنه يفضي مباشرة إلى «الإيمان» من جهة، وإلى الكفر» من جهة أخرى، وقد وضحت النتيجة المباشرة لهذه الاستجابة الإنسانية للآيات ذو أهمية فائقة لأنه يفضي مباشرة إلى «الإيمان» من جهة، وإلى «الكفر» من جهة أخرى، وقد وضحت النتيجة المباشرة لهذه الاستجابة الإنسانية بشعبتيها معاً، وبما لهما من بنية دلالية، وفي العمود «6» السالف الذكر، وعندما يقبل الإنسان النعمة الإلهية بوصفها حقيقة كما ترمز إلها الآيات من الفئة الأولى «أ» + «1»، فالنتيجة هي الشكر «1» بالمعنى الديني، وعندما يقبل الآيات التي من الفئة الثانية «ب» + «1» بوصفها حقيقة، فإن النتيجة هي التقوى «2» التي تعني بشكل أصلي وأساسي، كما رأينا، الخوف من رب يوم القيامة وعقابه وعلى عكس ذلك، عندما

---

[1] المصدر نفسه، سورة التوبة، الآية: 87

يعتبر الإنسان «أ» كذباً «أ» +«ت»، فالنتيجة هي «الكفر» «3»، وهذا يمتد إلى «ب»، وعندها يكتسب «الكفر» «أ» «ب» + «ت» المعنى التقني ل «عدم الإيمان».

وعند المرحلة الأخيرة المتمثلة بالعمود السابع من الجدول يتحد «1» و «2» معاً، وسيتولد من هذا الاتحاد مفهوم «الإيمان» بالمعنى الإسلامي للكلمة، و «الإيمان» هنا يقف متضاداً مع «الكفر» بمعنى «أ» «ب» + «ت» وهذا كله بدءاً بالفعل الإلهي: تنزيل «الآيات» وانتهاءً شبكة معقدة جداً من الترابطات، تتعالق كل كلمة فيها مع العناصر الأخرى في الشبكة على نحو خصوصي، وكل واحدة من الكلمات ستتلون وتكتسب طابعها من كونها متعالقة مع الكلمات الأخرى.

إن مفهوم «الآية» وحقله الدلالي يوفران لنا أيضاً فرصة جيدة كي نوضح من خلال مثال عياني ما هو «الحقل الدلالي» وما المقصود به، وكيف أنه يتميز من مجموع اعتباطي من الكلمات، و«الحقل الدلالي» كهذا الذي نراه هنا بوصفه مثالاً نموذجياً لدينا، ليس مجرد سياق صدف أن عدداً من الكلمات استعملت معاً فيه بعملية جمع عرضية[1]، إذ ليس ثمة شيء عرضي في الحقل الدلالي، ذلك أن كل ترابط ضمن الحقل أساسي، من حيث إنه يمثل وجهاً جوهرياً من الرؤية للعالم.

لا ينبغي لهذا، وإن بدا اتفاقياً، أن يفهم بمعنى أن كل الكلمات التي تتحد في حقل بعينه لا يمكنها أن تدخل في اتحاد آخر في حقل دلالي آخر، إذ من المعتاد أن يكون بإمكان الكلمة نفسها الانتماء إلى عدة حقول دلالية مختلفة، فكلمة «قلب» لا تعني بشكل حصري، موضع «التصديق» و «التكذيب»، إذ إنه موضع عدد من النشاطات الذهنية، وكلمة «عقل» لا تعني بالضرورة «فهم الآيات الإلهية» حصراً، لكن طالما أنها تعمل ضمن هذا الحقل الخاص ب«الآية»، فلها طابع دلالي مهم وخصوصي جداً اكتسبته من كونها متعالقة مع العناصر الأخرى كلها في هذا النظام، ومن تأثرها بالبنية الخصوصية للحقل نفسه ككل.

---

[1] خذ على سبيل المثال العبارة القرآنية التي تتحدث عن موسى وغلامه: «نسيا حوتهما» المصدر نفسه، سورة الكهف، الآية: 61، إن الجمع بين كلمتي «نسيان» و «حوت» عرضي تماماً. إنه مجرد سياق، ولا ينتج حقلاً دلالياً البتة، ومن ثم فلا أحد سيقول إن فعل «نسي» اكتسب طابعاً دلالياً خاصاً من هذا الجمع بعينه.

إن هذا النوع من الطابع الدلالي أكثر دقة ورهافة من أي يدرك، لكنه أيضاً ذو أهمية قصوى في تحديد معنى الكلمة، ومعنى كلمة ما لا يستنفد بواسطة معناها «الأساسي»، بل إن لها معنى «عقلانياً».

وهذا الأخير يأتي دوماً من الاتحاد الجوهري الذي تدخل فيه ضمن نظام بعينه.

البند الثاني: الهداية الإلهية

إن الجزء الأساسي من هذا الحقل الدلالي يمكن أن يوصف بإيجاز أكثر كالآتي: «1» الله ينزل آية، «2» الإنسان يستجيب لها إما بقبولها كحقيقة «التصديق» أو برفضها ككذب «التكذيب»، «3» وطبيعي أن يؤدي الأول إلى «الإيمان» والثاني إلى «الكفر».

لكن هذا، ليس الحقل الدلالي الوحيد ل «الآية» الذي يمكن إيجاده في القرآن، فالقرآن يقدم حقلين مختلفين يتشكلان حول الفكرة المركزية لتنزيل الله «آية».

والمسألة المثيرة للاهتمام أن الاثنين لا يوجدان في الرؤية القرآنية للعالم مستقلين أحدهما عن الآخر كحقلين منفصلين، بل يتشكلان على ذلك النحو الذي يكونان فيه متماثلين أحدهما مع الآخر من حيث بنيتهما الأساسية، بل يكونان متطابقين بالضبط بقدر تعلق الأمر بالمخطط البنيوي المجرد لهما.

إن البنية نفسها بالذات تستخدم مرتين، وفي كل مرة، تكون مزودة بغطاء مفهومي مختلف، لتنتج بالتالي حقلين دلاليين مختلفين، وهذا التماثل الشكلي بين الحقلين الشقيقين العاكس للواقعة نفسها –وهي قدرة الله التواصلية في حالتنا الخاصة هذه- بطريقتين مختلفتين، ذو أهمية كبيرة بالنسبة إلى غرضنا، لأننا هنا، نرى القرآن يفسر نفسه، إذا جاز التعبير، أمام أعيننا.

إنها واحدة من الخصائص المميزة لهذا النظام الثاني: إن ماهية الحقل «اللفظية» قد صيغت بمجموعة من المفاهيم التي لا شأن لها بالتواصل، خلافاً لتلك التي استعملت في النظام الأول.

هنا، يستبدل مفهوم «الآيات» بداية، بمفهوم «الهدى»، الأمر الذي سيضمن أن قيام الله بتنزيل «الآيات» هو الهدى وفقاً للرؤية القرآنية، إن «الآيات» ليست سوى التعبير العيان عن النية الإلهية لهداية البشر إلى الطريق الصحيح، وكما أن بإمكان

الإنسان في النظام الأول أن يختار بين «التصديق» أو «التكذيب». ففي النظام الثاني حر في الاستجابة لهذا الفعل الإلهي بإحدى الطريقتين المتاحتين: إما «الاهتداء»، أي اتباع الهدى المقدم له، أو «الضلال»، أي الابتعاد عن الطريق الصحيح ورفض إتباع الهدى الذي منح إياه بكرم عظيم، مآل الذين يختارون السبيل الأول هو «الجنة» في حين أن مصير الذين يختارون الثاني هو «جهنم».

والقضية الدائمة هي: هل يختار الإنسان الطريق الصحيح المؤدي إلى غايته الحقة، أي إلى الله وإلى خلاص روحه، أم ينحرف عنه ويتيه على غير هدى في صحراء الكفر؟ لكن ما هو جدير بالاعتبار لأهميته أن الطريق في هذه القضية ليس مجرد طريق، فالعنصر الجوهري لصورة الطريق هذه في التصور القرآني هو كونه «مستقيماً».

إن الطريق الذي يدل عليه الله من خلال «آياته» «مستقيم»، وهذا يعني في السياق القرآني أنك إذا اتبعت مساره فحسب، فسيقودك إلى الخلاص مباشرة، وتقف استقامة الطريق الإلهي هذه في تغاير حاد مع «عوج» كل الطرق الأخرى، ويعني العوج في هذا السياق أن الطريق بدلاً من أن يقودك إلى غايتك، يقودك بعيداً عنها: «وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله»[١].

واضح أن «مستقيم» و «أعود» هنا كلمتان قيمتان، لأنهما تشيران إلى قيمتين دينيتين، الأولى إيجابية والأخرى سلبية، ويبرز التضاد على نحو واضح تماماً من خلال وصف القرآن الكفار بأنهم يحاولون دائماً أن يجعلوا طريق الله المستقيم أعوج[٢]:

«لم تصدون عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجاً»، و «لعنة الله على الظالمين، الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً وهم بالآخرة كافرون»[٣].

وفي ما يتعلق بهذه المفاهيم التي تشكل حقلاً دلالياً واسعاً ومستقلاً، ينبغي أن نلاحظ أن هذا الحقل لم يكن على الإطلاق حقلاً جديداً يدخله القرآن لأول مرة إلى

---

[١] المصدر نفسه، سورة الأنعام، الآية: 153

[٢] عوجاً بمعنى معوجة

[٣] المصدر نفسه ، سورة آل عمران الآية : 99، وسورة ، الأعراف: الآيتان: 44 – 45 على التوالي.

المعجم العربي، بل على العكس، إنه حقل قديم جداً، فقد كان معروفاً في «الجاهلية» كانت «مادية»، بينما تكمن أهميته كلها في الإسلام في استعماله الاستعاري.

بالنسبة إلى الناس الذين يحيون في الصحراء، كانت مسألة معرفة الطريق الصحيح أو الضياع في فضاء الرمال المهول ي سعته، مسألة حياة أو موت بطبيعة الحال، إذ كان لكل قبيلة إقليمها في تلك الأيام، وفي إطاره لم يكن لدى أبنائها مشكلة في ما يتعلق بالطرق التي ينبغي عليهم اتباعها، ولكنهم حالما يخرجون خارج إقليمهم المألوف، فإن أغلبهم يقف عاجزاً أمام الرمال الهائلة في اتساعها وحجمها، والمليئة بالرعب أو «الأهوال» التي يصفونها كوحش رهيب متهيئ للانقضاض عليهم وافتراسهم في أية لحظة، وفي وضع كهذا، فمن المفهوم تماماً، أن يطور العرب «الجاهليون» مجموعة كاملة من المفاهيم، أو شبكة مفهومية لها مرجعية إلى «الهدى» و «الطريق» إذ جرى تمييز أنواع كثيرة من الطرق، وكانت الصحراء نفسها تدعى بأسماء مختلفة وفقاً لما تتميز به من هذه الصفة أو تلك على سبيل المثال، إذا كانت ذات ماء أو لم تكن، أو كان يتخللها طريق واضح مستو أو أنها غير مطروقة، أو كانت مفازة مهولة الاتساع لا علامة فيها.

فمثلاً كانت كلمة «يهماء» تستعمل خاصة للصحراء الخطرة التي يستحيل فيها تماماً على أي إنسان أن يحدد الطريق الصحيح، إذ إنها سطح مستو من الرمال التي ليس فيها درب مطروق، وثمة أيضاً فعل خاص للتعبير عن السير العشوائي في هذا النوع من الصحاري، وهو الفعل «عسف»[1]:

– – – – – – – –   متعسف الأرض مقفر جهل

«رجل يسافر في الصحراء دون معرفة بالطريق «متعسف من عسف» وحيداً «منفرداً عن رفاقه» ليس لديه أي إلمام بالمكان».

---

[1] أبو زياد عبيد بن الأبرص، ديوان عبيد بن الأبرص «بيروت، دار بيروت، 1958»

القصيدة 14، البيت 2، البيت بتمامه:

ويلمها صاحب يصاحبها   متعسف الأرض مقفر جهل

انظر ابو زياد عبيد بن الأبرص، ديوان عبيد بن الأبرص، تحقيق وشرح حسين نصار، «القاهرة: البابي، 1957» القصيدة، 7 البيت 19، ص 96

وكان الرجل الغبي الذي اعتاد على أن يأتي لنفسه بالمتاعب من خلال السير في أماكن خطرة كهذه دون حذر، يدعى «العسيف»، وثمة اجتماع لهذه المفاهيم يثير الاهتمام في لامية العرب للشنفرى[1]:

ولست بمحيار الظلام إذا انتحت   هدى الهوجل العسيف يهماء هوجل

ولكن المسألة هي أن هذه الكلمات تفهم أساساً بالمعنى الحرفي والمادي، ولم يكن للحقل الدلالي الذي يتشكل بكلمات من هذا النوع أية مضامين دينية في «الجاهلية»

خذ على سبيل المثال كلمة «هدى» بالذات، إنها لا تعني «الاهتداء» بالمعنى المجرد، بل تعني «معرفة الطريق» بمعناه العياني، ولا سيما في الصحراء، وكان «الهادي» في «الجاهلية»، الرجل الذي لديه معرفة متخصصة بالطرق الممكنة في الصحراء، ويحترف قيادة الناس عبر الطريق الصحيح حتى يصلوا إلى غايتهم بأمان.

لقد كانت الصحراء مكاناً خطراً للغاية، وكان حتى الهداة المحترفين يمكن أن يتيهوا فيها في أية لحظة، ولهذا كان الرجل يفخر ويبتهج إلى أقصى الحدود، إذ يرى في نفسه التفوق بهذا الشأن على الهداة المحترفين، يقول عبيد بن الأبرص في واحدة من قصائده مفتخراً[2]:

هذا وداوية يعمى الهداة بها   ناء مسافتها كالبرد ديمومة

ومن هذا نرى كيف أنه في تلك الأيام كان أمراً ذا أهمية حيوية للإنسان أن يكون بنفسه هادياً جيداً، أو على الأقل أن يكون معه هاد خبير يعتمد عليه، ويحتل مفهوم

---

[1] شمس بن مالك بن الأوراس الشنفرى، لامية العرب، البيت 19

[2] عبيد بن الأبرص، المصدر نفسه« 1958»، القصيدة 42، البيتان 12 و 13

وهما من قصيدة له مطلعها:

لمن جمال قبيل الصبح مزمومة   ميممات بلاداً غير معلومة

وتمام البيت الثاني من البيتين:

جاوزتها بعلنداة مذكرة   عيرانة كعلاة القين ملمومة

انظر : أبو زياد عبيد بن الأبرص، ديوان عبيد بن الأبرص، تقديم كرم البستاني «بيروت: دار بيروت»، 1964، ص 136، وفي ديوان الشاعر بتحقيق د. حسن نصار رواية مختلفة قليلاً للبيتين

«الهادي» في العالم القرآني أيضاً موقعاً ذا أهمية حيوية، إلا أن «الهادي» في القرآن، هو الله نفسه، الذي لا يضل أبداً، وهو لهذا جدير بالثقة بشكل مطلق.

هكذا، «روحن» القرآن هذا المفهوم تماماً، فقد نقله من مجاله المادي البحت في الحياة الإنسانية إلى مستوى التصور الديني للحياة الإنسانية، إذا كان في الأصل مفهوماً يتعلق بتجربة الارتحال الواقعي في الصحراء وهو الآن، في القرآن، مفهوم ديني يرتبط استعارياً بمجرى الحياة الإنسانية، منظوراً إليها كصحراء واسعة على الإنسان أن يقطعها.

وطبيعي تماماً أن يحدث الشيء نفسه لمفهوم «الطريق»، ومن هنا، استعملت كلمتا «صراط»[1]، و«سبيل» –وهما من أكثر الكلمات التي تمثل «الطريق» في القرآن– بمعناها الديني على نحو جلي، فالاثنتان مترادفتان تماماً في القرآن، وتنتميان إلى فئة المصطلحات المفتاحية التي تقوم بتحديد البنية الأساسية للرؤية القرآنية في العالم.

لقد كان الشعراء في «الجاهلية» أيضاً يستعملون هاتين الكلمتين باستمرار، لكن بالمعنى المادي دائماً وليس الديني.

وفي الحقيقة، إن المسألة ليست مسألة كلمات مفتاحية قليلة تؤخذ منفصلة، فالحقل الدلالي للطريق بتمامه يكتسب في القرآن معنىً رمزياً عميقاً، وبكلمة أخرى، لقد قام القرآن بتحويل الحقل المفهومي كله، بل الكلمات المفردة التي تشكله، من مستوى التفكير المادي إلى مستوى التفكير الديني، وروحنه، ومن ثم جعل النظام الاستعاري للمفاهيم ينتج الأساس الحقيقي الذي بنى عليه فلسفته الدينية.

البند الثالث: العبادة «الصلاة» بوصفها وسيلة للتواصل

---

[1] استعارة قديمة جداً من الكلمة اللاتينية «via stata»، «strata» = طريق معبد وتعني ما يسمى ب «الطريق الروماني»، وتظهر هذه الكلمة في ديوان عبيد بن الأبرص بصيغة الجمع «صراط»، وتعني طرقاً عادية فقط، ويبدو أن العرب «الجاهليين» –في حدود ما يتيحه لنا أدبهم من الحكم عليهم– قد نسوا تماماً هذا الأصل الاشتقاقي.

«بيت عبيد بن الأبرص المشار إليه هنا من قصيدة يمدح بها قومه، ومشكوك في صحة نسبتها له، وهو:

والفارج والكرب والغمى برأيهم إذا تشابهت الأهواء والصرط

والتواصل بين اللّه والإنسان ليس أحادي الجانب، بل هو ظاهرة تبادلية، ومن ثم فإن قسم النوع اللفظي من التواصل بين اللّه والإنسان، أي الوحي، هو «الدعاء»، حوار القلب الإنساني مع اللّه وسؤاله النعمة والمساعدة، كوع لفظي من التواصل بالاتجاه الصاعد، ثمة نظير إنساني للتواصل الإلهي غير اللفظي المتمثل بتنزيل «الآيات» غير اللفظية، وهذا النظير الإنساني هو القيام بالعبادة والطقوس الدينية التي تعرف في الإسلام بـ«الصلاة».

والواقع أن بالإمكان النظر إلى «الصلاة» من زوايا متنوعة، لكنها من زاوية النظر الخاصة بهذه الدراسة هي نوع من التواصل غير اللغوي في الاتجاه الصاعد، أي من الإنسان إلى اللّه، ذلك أنها تعبير ذو هيئة خاصة عن الإجلال العميق الذي يشعر به الإنسان في حضرة اللّه، فبدلاً من أن يتلقى الإنسان كلمات اللّه وآياته بصورة سلبية، فإنه يحض ويؤمر بالتعبير الإيجابي عن مشاعر التوقير التي يكنها من خلال مجموعة من الأفعال الجسدية برفقة الذين يقاسمونه الشعور نفسه.

فالصلاة فريضة مقررة بأمر اللّه والرسول «ص» وأن على الإنسان أن يقوم بتأديتها وفق شروط محددة[1].

روى البخاري عن ابن عباس عن النبي «ص» قوله: قال من نسي صلاة فليصل إذا ذكرها لا كفارة لها إلا ذلك وأقم الصلاة لذكري[2]، ومعنى ذلك أن فحوى الصلاة يتحدد بالانصراف الكلي والتام إلى ذكر اللّه...

ولا ريب في أن «الصلاة» تنطوي على بعض العناصر اللغوية[1]، فإلى جانب الحركات الجسدية التي أمر بها، تؤلف قراءة القرآن، وإعلان الاعتراف بالإيمان «الشهادة» ومباركة النبي «ص»، إلى أخره، جانباً مهماً من هذه العبادة.

---

[1] د. كامل محمود: صورة الإنسان في الحديث النبوي الشريف ص 67

[2] البخاري: الصحيح، ج 1، ص 9

لكن ينبغي أن نلاحظ أن العناصر اللفظية، أعني الكلمات، تستعمل هنا بطريقة مختلفة تماماً عن الكلمات في «الدعاء» الشخصي، ذلك أن الكلمات في «الصلاة» تستعمل بشكل شعائري، وتكتسب كلها دلالة شعائرية واضحة، في حين أن الكلمات في «الدعاء» تستعمل أساساً للتعبير الخاص عن الأفكار الشخصية حصراً، وعن المشاعر التي تستدعي التعبير في لحظة بعينها.

إن الإنسان في دعائه باختصار «يعني» ما يقوله حقاً، بينما في «الصلاة» لا تجسد الكلمات التي ينطقها أفكاره الشخصية، بل تكون بطبيعتها رمزية، بالمعنى الذي تشكل فيه جزءاً من الشعيرة، فالعناصر اللفظية في «الصلاة» ليست لفظية بالمعنى المعتاد للكلمة بتاتاً، وفوق ذلك، فإن المهم هنا هو شكل العبادة ككل، وهو شيء أكثر من كونه لفظياً بكثير، إذ «الصلاة» بوصفها كلاً، هي طريقة للتواصل غير اللفظي بين الله والإنسان، وطريقة إنسانية لتأسيس اتصال مباشر مع الله من خلال شكل الشعيرة المأمور بها.

والسجود في الصلاة هو الذروة الحقيقية لهذا النوع من العبادة متمثلاً بقيام المؤمن بلمس الأرض بجبهته أمام موضع العبادة، كان معروفاً بين العرب «الجاهليين»، كشكل من التعبير عن الإعجاب العميق الذي يرقى إلى درجة العبادة.

أولاً: الصلاة في الجاهلية

هذا وسنتعرض إلى معنى الصلاة في الجاهلية ثم نقفي ذلك بتحديد هذا المعنى في الإسلام.

يقول الشاعر العربي:

شققت القلب ثم ذررت فيه: هواك قليم والتأم الفطور

تقلقل حب عثمة في فؤادي فباديه يسير مع الظهور

---

[1] تتألف الصلاة من «قول وعمل وإمساك» كما يقول الشافعي في : محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر «القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1940، الفقرة 357، ص 121

تغلغل حتى لم يبلغ شراب ولا حزن ولم يبلغ سرور.

ثانياً: الصلاة في الإسلام

مقدمة

لقد تكلمنا سابقاً على الطريق إلى الله وسلوكه عن طريق العقل.

بيد أنه في الواقع لا يوجد إنسان عقلاني صرف أو عاطفي محض، أو نشاطي محب للعمل بصورة كاملة أو تجريبي خالص، لذلك كان لا بد من اعتماد وسيلة أخرى، واعتبارها طريقاً عاماً يسلكه كل إنسان ترتيبه لحب الله وطاعته وخضوعه له.

الصلاة نظام يبتغي تربية المؤمن وتنقيته وصقله وخلقه خلقاً أخر صفاءً وشفافية ورونقاً وطهراً.

ولعمري أي طريق أو وسيلة توصف بالإنسانية أكثر من تنفيه الإنسان وإعداده شفافاً ذهباً نضاراً خالصاً.

وإذا كانت بعض فرق الصوفية تعتقد – بالوسائل التي تعتمدها إلى الذوبان والفناء المطلق في الله، وأنها فصل في النهاية وتغوص في بحر الحقيقة، في ذلك المحيط المترع والطافح للوجود الكلي المطلق، الذي لا تخوم له كالسماء والكلي الذي لا يتجزأ أولاً بقبل الانقسام المطلق الذي لا حدود له، إذا كان هكذا رأي بعض الصوفية، فالإسلام يرفض ذلك لأن الله ليس كمثله شيء، يختلف طبيعة وجوهراً عما سواه، لذلك المرفوعة لوجهه الكريم تبقى في هذا العالم، عالم الزمان والمكان والإنسان يحاول أن يقترب لكن عبثاً[١].

-الصوفية تتكلم على الاتحاد والاندماج الكلي[٢] المطلق إلى النقطة التي يتلاشى فيها الانفصال والتمايز نهائياً بحيث تندمج الذات الفاعلة والذات الواقع عليها الفعل

---

[١] The life of Ramakrishne ، Romain Hallywood ، Vedento press، 1952، p. 77

[٢] قول الحلاج: الله يسكن في جبتي وقوله:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان سكنا بدنا

روحه روحي وروحي روحه إن يشأ شئت وإن شئت يشأ

يا نسيم الورد بلغ للرشا لم يزدني الورد إلا عطشا

ببعضهما بشكل كامل بحيث يتلاشى وعي الفرد بذاته[1]، إذا كانت هذه الفرضية سليمة –وهي ليست كذلك– فالاتحاد المطلق لا يكون إلا في عالم المطلق، المتحرر من أثقال الزمان والمكان، ومن ثم فكيف بنا نجد الإنسان الصوفي المتحد يتنفس ويأكل ويمشي على قدمين ثم إذا كانت اليوغات تهدف إلى تحقيق اتحاد روح الإنسان مع الله المحجوب والمستتر في أعماق الروح[2] –ما شاء الله ذلك وهذا مطلب الحياة– أفلا يعيش الإنسان في هذه الحياة ولأجلها، أباً وأخاً وصديقاً، يعمل ويكدح ويتزوج النساء «كما قال الرسول الكريم» وهل خلق الإنسان إلا ليعمر الحياة يبنيها ويشيدها على تقوى الله وحكمه؟

الصلاة في الإسلام هدفها جعل سطح النفس شفافاً صافياً رونقاً قدر الإمكان في حدود الواقع والمكان والزمان وواجبات الإنسان عاملاً زوجاً جندياً إلخ... ليسمح بإشراف نور الله وتغلغله في أعماقه، ومن هنا فبداية الطريق قيام حياة أخلاقية جلية شفافة ولكن قاسية كالألماس، ومن ثم فعلى المصلي أن يبتعد عن الموبقات، وهذا مغزى قوله «ص»: من لم تلهه صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزدد من الله إلا بعداً.

إرهاصات الصلاة الوضوء وهي حالة طهارة جسمية تحيط بالطهارة النفسية

–إضافة إلى شرط سلبي ألا يكون مجنباً، وبالتالي كيف بالإمكان تحقيق الطهارة النفسية في حال اللا طهارة الجسمية.

ونذكر بأن الإنسان خلق وابتلى وحمل الأمانة من أجل عمران الأرض، وهذا لا يتم إلا من خلال متطلبات العمل اليومي أي من خلال امتداد الإنسان الكامل في المجتمع، ومن هنا كانت الصلاة إيقاع ونغم يوازن بين انخراط الإنسان في المجتمع وصحبته لله، ورفض مصمم وحيوية قاسية لذياك الوجود الروتيني الممل وتجاوز للورطات والمآزق الشخصية والاجتماعية ونقل الحياة –ولو مؤقتاً– إلى هذه الصحابة الجديدة.

---

[1] د. هوستن سميث: أديان العالم ص 88

[2] د. هوستن سميث: أديان العالم ص 57

فالصلاة هي سوق الطاقة النفسية وتفعيل تلك الطاقة نحو الجزء الأعظم من وجوده، بما يكتشف بالصلاة ذاته الحقيقية عبر استيطان نفسه بمزيد من زيادة الصفاء الذهني والحيوية، وهكذا نفهم ترداد الرسول وقوله للصحابي الجليل بلال: أرحنا بها يا بلال.

إنها أوضاع وحالات جسمية معينة هدفها صفاء النفس وشفافيتها ورونقها وجمالها ورفرافها.

إنها استخدام للجسم ولكن غايتها الروح، وهناك ولا شك علاقة واشجة متينة بين الجسم والروح، والرسول وصف معالجاً الغضب قائلاً: القائم فليجلس وإلا فليتكئ..الخ...

فالصلاة إذن هي مطالبة الذهن خلال قواعد الصلاة –من خلال إيقاعات الصلاة– الانتباه واليقظة وعدم الغفلة والاستكانة.

ويفترض للمصلي أن ينسلخ كلياً عن الحياة ويتجه عن صلاته للتفكير والتأمل في رحاب الله، والمسيحية توحي أثناء الصلاة بإغلاق العينين إغلاقاً كاملاً.

ففي مكان لا رياح فيه لا يرتجف نور السراج، ومن هنا يفترض في الصلاة أن تبتعد عن الرياح الذي تجعل من نور الإيمان مرتجفة.

الصلاة في الإسلام

وسنتكلم في هذا الصدد عن المواضيع الآتية:

-ماهية الصلاة

-جدلية النفي والإثبات

-البعد الاجتماعي في الصلاة

الصلاة في الجاهلية

لمس الأرض بالجبهة «السجود» كان معروفاً عند الجاهليين كشكل من أشكال التعبير عن الإعجاب العميق الذي يرقى إلى درجة العبادة يقول النابغة:

أو درة صدفية غواصها : بهج متى برها يهل ويسجد[١]

لو أنها عرضت لأشمط راهب   عبد الإله صرورة المتعبد

وأما بشأن المعنى الأساسي لـ«الصلاة»، فنحن نعرف أن الفعل «صلى» كان يعني عموماً في الأدبيات السابقة للقرآن واللاحقة له[٢]: «استنزال البركات على شخص ما».

وهنا، سأعطي مثالاً مهماً لاستعماله في الشعر «الجاهلي»، حيث يقول الشاعر الأعشى في وصفه مدى العناية التامة في حفظ الخمر:

وقابلها الريح في دنها   وصلى على دنها وارتسم[٣]

---

[١] ديوان النابغة: تحقيق كرم البستاني، بيروت، 953

[٢] صلى على فلان = دعا له بالخير، باركه، ويمكن إيراد الآيات التالية كبعض من الأمثلة القرآنية، « لا تصل على أحد منهم مات أبداً ولا تقم على قبره إنهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون»، «خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم والله سميع عليم»، «هو الذي يصلي عليكم وملائكته ليخرجكم من الظلمات إلى النور وكان بالمؤمنين رحيماً»
القرآن الكريم: سورة التوبة، الآيتان : 84 و 103، وسورة الأحزاب، الآية : 43 على التوالي.

[٣] قارن: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، 15 ج «بيروت: دار صادر، 1955 – 1956»، ج7، ص242، تعني «ارتسم»: يدعو الله طلباً للحماية، ولكن طبقاً لأبي حنيفة، فإن الفعل يعني «أن تسد الدن بإحكام». «أبو حنيفة هنا هو أحمد بن داوود المعروف بأبي حنيفة الدينوري، لغوي توفي سنة 282 للهجرة، ونص شرحه للكلمة في لسان العرب: «ختم إناءها بالروسم». والروسم هنا الطابع أو الختم، ومعنى ارتسم الرجل: كبر ودعا، والارتسام: التكبير والتعوذ.
والبيت من قصيدة للشاعر في مدح قيس بن معد يكرب مطلعها :
أتهجر غانية أم تلم   أم الحبل واه بها منجذم
والبيت السابق للبيت الذي أورده المؤلف يوضح معناه جيداً، وهو:
وصهباء طاف يهوديها   وأبرزها وعلها ختم
أبو بصير ميمون بن قيس الأعشى، ديوان الأعشى الكبير، شرح وتعليق م. محمد حسين «القاهرة: مكتبة الآداب بالجماميز، 1950»، ص 35. وواضح أن الشاعر في البيتين يتحدث عن خمار يهودي يعبر عن اهتمامه بخمره على نحو شعائري أو طقسي».

وما هو أكثر أهمية من هذا بالنسبة إلى موضوعنا حقيقة أن الكلمة كانت تستعمل في «الجاهلية» أحياناً، لتعني شيئاً قريباً من مفهوم «الصلاة» القرآني، ذلك أننا نجد هذا البيت المثير للغاية في القصيدة التي ألفها عنترة مادحاً «أنو شروان»، إمبراطور الفرس العظيم[١]:

تصلي نحوه من كل فج ملوك الأرض وهو لها إمام

إن كلمة «إمام» كما استعملت في هذا البيت مثيرة للاهتمام، إذ إنها تعني النقطة التي يتحول إليها ناظرك، ويتركز عليها، وهي بهذا المعنى مرادفة لتلك الكلمة المهمة جداً في المصطلحات القرآنية في حقل «الصلاة» الجماعية، وقد استعمل الشاعر نفسه كلمة «قبلة» بهذا المعنى تحديداً، مشيراً إلى الإمبراطور أنوشروان أيضاً، وهو استعمال ذو دلالة غنية عن الإيضاح[٢]:

يا قبلة القصاد يا تاج العلا

إن المحتوى المادي ل«الصلاة» هنا، كما هو واضح، مختلف عن «الصلاة» الإسلامية، غير أن البنية الشكلية واحدة.

والفرق الوحيد يتمثل في أن القبلة هنا هي القصر الإمبراطوري الفارسي بدلاً من الحرم المكي، وأن الصلاة نفسها تعبد للإمبراطور وليس لألوهية الله.

---

[١] عنترة بن شداد، شرح ديوان عنترة بن شداد، بتحقيق وشرح عبد المنعم عبد الرؤوف شبلي، وقدم له إبراهيم الأبياري «القاهرة: المكتبة التجارية«د.ت.» ص 164، البيت 16، البيت ليس من شعره الموثق.

[٢] المصدر نفسه: ص 171، البيت 8، البيت بتمامه:

يا قبلة القصاد يا تاج العلا يا بدر هذا العصر في كيوانه

والبيت ليس من شعره الموثوق

الفرع الرابع

العلاقة الأخلاقية بين الله والإنسان

وسنكتفي هنا بدراسة الحالتين الآتيتين: حالة الرحمة وحالة العقاب باعتبار إن كل واحدة تمثل سمتا ووجهة معينة.

المطلب الأول

الرحمة

إن أبرز ميزات التفكير الديني الذي يشأ في العالم السامي، سواء منه الخاص باليهودية أم المسيحية أم بالإسلام، أن مفهوم الإله أخلاقي، بشكل جوهري، وما دام الله ذاته في هذه النظرة إلهاً أخلاقياً من ناحية الجوهر، فالعلاقة بين الله والإنسان لا بد من أن تكون ذات طبيعة أخلاقية أيضاً وبتعبير آخر، فالله يتصرف تجاه الإنسان على نحو أخلاقي، أي بوصفه له العدل والخير.

والمتوقع من الإنسان بناء على ذلك أن يستجيب لهذه المبادرة الإلهية بطريق أخلاقية أيضاً، وهي لحظة حاسمة ودقيقة في بنية دين مثل الإسلام أن يستجيب الإنسان حقاً بالطريقة الأخلاقية الصحيحة، فهي ليست مجرد مسألة الخير أو الشر الإنساني كما كانت في العصر «الجاهلي»، والأخلاق الآن جزء متمم للدين، والدين كله متأصل فيها، ويعتمد بالتأكيد على استجابة الإنسان الأخلاقية.

فالله تعالى يبرز يتجلى إلهاً للخير والكرم المطلقين، وإلهاً للحب والرحمة التي لا تنتهي، الإله الرحمن الرحيم الغفور. ويشار إلى وجه الله هذا في القرآن بكلمات مفتاحية مثل: «نعمة» و «فضل» و«رحمة» و«مغفرة»، وما يماثلها، فالله يتصرف تجاه

الإنسان بطريقة رحيمة للغاية، ويبدي نحوه كل أنواع الخير والرعاية اللطيفة على شكل «آيات»، هذه الحقيقة الأساسية تحدد مسبقاً طريقة الاستجابة الصحيحة الوحيدة الممكنة من جانب البشر، وتلك الاستجابة هي «الشكر» على كل النعم التي وهبها اللّه لهم، لكن الاستجابة كما قلت من قبل لا يمكن تصورها إلا على أساس الفهم والتقييم الصحيحين ل«الآيات» الإلهية، ولن يكون «اشكر» بهذا الفهم ممكناً إلا ندما يستوعب الإنسان معنى «الآيات».

لقد أصبح «الشكر» مفهوماً دينياً لأول مرة في تاريخ الأفكار عند العرب.

وستتبين الأهمية البالغة لهذا المفهوم الجديد من حقيقة أنه «أي الشكر» يمثل القيم الإنسانية، إذا جاز القول، للخير الإلهي الجوهري، وهو على هذا النحو يرتبط من دون انفصال مع واحد من أكثر الأوجه تمييزاً للطبيعة الإلهية، كما تتضح أيضاً من خلال حقيقة أن بين «الشكر» و «الإيمان» مسألة خطوة واحدة لا أكثر، إلى حد أن «الشكر» في مواضع كثيرة من القرآن مرادف تقريباً ل «الإيمان»[1].

إن نقيض «الشكر» هو «الكفر» الذي يعني بدقة «الجحود» أو «إنكار الفضل» ومن دون الحاجة إلى مزيد من التوضيح، سيكون من السهل تماماً فهم الكيفية التي اكتسب بها مفهوم «الجحود» —هذا الذي لم يكن له شأن بالدين مطلقاً قبل الإسلام- أهمية دينية خصوصية في النظام القرآني.

لكن بنيته المفهومية نفسها كانت موجودة وراسخة بقوة في «الجاهلية»، وذلك قبل أن يصير مفهوماً بهذا المعنى الديني، ولا عجب، فحتى في العلاقات الدنيوية العادية بين الناس تتطلب الأخلاق الإنسانية في كل مكان تحقق هذه البنية فعلياً، فعندما يفضل عليك شخص ما، أعني عندما يهبك «نعمة»، فعن رد فعلك الطبيعي تجاهها ينبغي أن يكون الشكر والامتنان.

ولكن ثمة أيضاً حقيقة لا يمكن إنكارها، وهي أن هناك رد فعل اختيارياً ينتهك هذا القانون الأخلاقي الأساسي عيناً، ولسوء الحظ، فإن الطبيعة الإنسانية تحرص الإنسان وتحثه على التصرف غالباً على هذا النحو، كما يقول القرآن نفسه:

---

[1] اللّه والإنسان في القرآن ص 357

«إن الإنسان لربه لكنود»[١] «إن الإنسان لكفور مبين»[٢].

عليه، فإن «الجحود» أو «إنكار الفضل»، سواء أكان دينياً أم غير ديني، أسم لهذه الطريقة من استجابة الإنسان للخير الذي يقدمه له شخص آخر، وهذه البنية تظل كما هي، بغض النظر عما إذا كانت النعمة الممنوحة دنيوية الطبيعة أو دينيتها، وقد اعتاد العرب «الجاهليون» أيضاً على العيش وفقاً لما تمليه القاعدة الأخلاقية العليا المتمثلة في «شكر النعمة».

والبيت التالي لشاعر هذلي يكشف عن هذه البنية المفهومية بشكل واضح ومختصر جداً[٣]:

فإن تشكروني تشكروا لي نعمة وإن تكفروني لا أكلفكم شكري

ويقول سلمة بن الخرشب مشيراً إلى فرس ذات قوائم خارقة في سرعتها أنقذت حياة رجل من خطر الموت[٤]:

فأثن عليها بالذي هي أهله ولا تكفرنها، لا فلاح لكافر

ويقول عنترة على نحو أكثر إحكاماً[١]:

---

[١] القرآن الكريم، سورة العاديات، الآية : 6. «كنود» مرادفة ل «كافر»

[٢] المصدر نفسه، سورة الزخرف، الآية : 15

[٣] للعجلان بن خويلد . ديوان الهذليين، 3 مج «القاهرة: مطبعة دار الكتب المصري، 1945- 1950» مج3، ص 113، البيت 1، من قصيدة له أولها :

متى لا مني فيها فإني فعلتها ولم آتها من ذي جبان ولا ستر

[٤] أبو العباس المفضل بن محمد الضبي، المفضليات، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، 2 مج في 1 «القاهرة: «مطبعة المعارف»، 1942، القصيدة 5، البيت 7، من قصيدة له أولها :

إذا ما عدوتم عامدين لأرضنا بني عامر فاستظهروا بالمرائر

انظر: أبو العباس المفضل بن محمد الضبي، ديوان المفضليات: وهي نخبة من قصائد الشعراء المقلين في الجاهلية وأوائل الإسلام، مع شرح وافر لأبي محمد القاسم بن محمد بن بشار الأنباري، تحرير كارلوس يعقوب لايل، 3 ج «أكسفورد : كلارندون يرس، 1918 – 1924» ص 35

فلا تكفر النعمى – – – –   – – – – – – – –

وقد أخذ القرآن هذه البنية كما هي تماماً، وارتقى بها إلى المستوى الديني، مثلما فعل في كثير من الحالات الأخرى، فقد ظلت البنية أو الصيغة المفهومية نفسها بالضبط، لكنها الآن دفعت للعمل على المستوى الأرقى للعلاقة الروحية بين الله والإنسان، فأصبحت «النعمة» في هذه الحالة النعمة الإلهية التي يستجيب لها الإنسان إما على نحو صحيح ب«الشكر» أو على نحو خاطئ ب «الكفر».

وطبيعي تماماً أن يتصور مفهوم «الشكر» في هذا الحقل الدلالي الخاص إلى مفهوم «الإيمان» بسهولة، وتبعاً لذلك، يتحول مفهوم «الكفر» نفسه، إذ يفقد بسرعة معناه الدلالي الأصلي «الجحود»، إلى مفهوم «عدم الإيمان»، ومن هنا يصبح في تضاد مفهومي مباشر مع «الإيمان».

«كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم».

و«قال الذين استكبروا إنا بالذي آمنتم به كافرون»[٢].

إن التحول الدلالي ل«الكفر» من «الجحود» إلى «عدم الإيمان» كان أكثر تأثيراً، وبصورة كلية، من تحول «الشكر» من «الامتنان» إلى «الإيمان»، ذلك لأن وجود كلمة «الإيمان» ذاتها في هذه الحالة الأخيرة، جعل من غير الضروري، أو بالأحرى أعاق نمو الكلمة الأخرى التي كانت ستحل محلها، بينما في حالة «عدم الإيمان» لم يكن ثمة كلمة كهذه للمفهوم سابقة الوجود، ومن هنا دخل «الكفر» فوراً، إذا جاز التعبير، واحتل المقعد الشاغر.

---

[١] عنترة بن شداد،شرح ديوان عنترة بن شداد، بتحقيق وشرح عبد المنعم عبد الرؤوف شبلي، وقدم له إبراهيم الأبياري «القاهرة: المكتبة التجارية، «د.ت» ص46، النعمى =النعمة . البيت بتمامه:

فلا تكفر النعمى وأثن بفضلها   ولا تأمنن ما يحدث الله في غد

[٢] القرآن الكريم: سورة آل عمران، الآية 86، وسورة الأعراف، الآية: 76 على التوالي

المطلب الثاني

العقاب

لأولئك الذين يختارون «الكفر» بدلاً من «الشكر» أو «الإيمان»، أعني الذين يرفضون بعناد التواضع أمام الله، أيضاً لأولئك العابثين اللا مبالين بطبيعتهم، الذين يقضون حياتهم في اللهو واللعب والضحك والعربدة، غير عابئين إطلاقاً بالحياة الآخرة، وباختصار «الغافلون»، لأولئك الناس، يظهر الله وجهه الآخر.

إن الله هنا هو إله العدالة الصارمة التي لا تضعف وإله «الحساب العسير» في يوم القيامة «الشديد العقاب» و «ذو الانتقام» الذي يصيب «غضبه كل من يقع عليه الدمار»[1].

إن النقطة الحيوية لكل هذا هي المفهوم الأخروي «يوم القيامة»، إذ يهيمن الله على كل شيء بوصفه الحاكم الصارم الدقيق العادل الذي لا يقف البشر أمامه إلا صامتين منكسي الرؤوس، ويجب أن تكون صورة اليوم الفاصل قائمة دوماً أمام عيون البشر، على ذلك النحو الذي يفترض به أن يؤدي بهم إلى الجدية في الحياة، بدلاً من الغفلة والطيش، وهذه هي السعة السائدة للتقوى الإسلامية، ولا يمكن لكل من يقرأ القرآن أن يخطئ أن سمة الجدية المطلقة في الحياة، المتأتية من قرب مجيء يوم القيامة، كانت قوية على نحو خاص في المرحلة المكية، وهذه هي «التقوى» في معناها الأصلي.

وقد فقدت كلمة «تقوى» طابعها الأخروي إلى حد كبير بمرور الزمن، وصارت في النهاية تعني ما تعنيه كلمة «ورع» فعلياً، لكنها ليست من حيث الأصل تتضمن طابعاً خصوصياً جداً يرتبط بمفهوم يوم القيامة، مباشرة .

«واتقوا الله إن الله شديد العقاب»[2].

---

[1] قوله تعالى: «كلوا من طيبات ما رزقناكم ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى» المصدر نفسه، سورة طه، الآية: 81

[2] المصدر نفسه ، سورة المائدة، الآية : 2

إن اجتماع الكلمات الثالث: «اتقاء» و «اللّه» و «العقاب» في هذه العبارة القصيرة يكشف بوضوح بالغ البنية الأساسية ل«التقوى» القرآنية، في شكلها الأصلي، فهذه «التقوى» بهذا المعنى مفهوم أخروي، يعني بما هو كذلك «الخوف الأخروي من الحساب الإلهي»، ومن هذا المعنى الأصلي يشتق معنى «الخوف الورع من اللّه»، ثم يأتي بعد ذلك في النهاية معنى «الوازع» الخالص البسيط.

والآن ماذا كانت كلمة «تقوى» «أو بالأحرى الفعل اتقى تعني في «الجاهلية»؟.

علينا أن نلاحظ في المقام الأول أن الكلمة لم تكن شائعة الاستعمال بالمفهوم الديني في العصر «الجاهلي» على الإطلاق، ربما باستثناء جماعات الحنفاء الخاصة، وعند أولئك الذين كانوا تحت تأثير اليهودية بشكل واضح، مثل الشاعر زهير بن أبي سلمى.

إن كلمة «متق» «من تقوى»، أي «المؤمن الورع» بالمعنى التوحيدي[١].

ترد في شعر الشاعر الحنفي أمية بن أبي الصلت كما رأينا سابقاً، وكذلك في ديوان لبيد الذي يعتبر حنيفياً في نظرته الدينية تقريباً، وهنا يقول[٢]:

ومن ضريبته التقوى ويعصمه   من سيء العثرات اللّه والرحم

ولا بد من أن يكون واضحاً لكل لقراء الأدب «الجاهلي» أن هذا لم يكن المعنى المعتاد للكلمة في «الجاهلية»، ولحسن الحظ بالنسبة إلى هدفنا، فالفعل «اتقى» كان واحدة من الكلمات المفضلة لدى الشعراء «الجاهليين» فنحن نلتقي بها تقريباً ودوماً بالبنية المفهومية الأساسية نفسها بالضبط، ولدينا عدد كبير من الأمثلة في متناولنا، مما يبين بوضوح أن الكلمة لا تحمل أي معنى ديني مباشر، ناهيك بمعنى «الورع» .

ما هي إذن البنية المفهومية الأساسية التي تبنيها هذه الأمثلة؟

لا شيء أكثر إيضاحاً بهذا الصدد من التفسير الذي قدمه التبريزي في شرحه ديوان الحماسة ومفاده:

---

[١] اللّه والإنسان في القرآن ص 362

[٢] زهير بن أبي سلمى، شرح ديوان زهير بن أبي سلمى ن ابي العباس أحمد بن يحيى بن زيد الشيباني ثعلب «القاهرة: دار الكتب المصرية، 1944»، ص 162

«الاتقاء أن تجعل بينك وبين ما تخافه حاجزاً يحفظك»[١].

يقول عنترة بن شداد[٢]:

إذ يتقون بي الأسنة لم أخم عنها ولكني تضايق مقدمي

ويقول زهير[٣]:

وقال سأقضي حاجتي ثم اتقي عدوي بألف من ورائي ملجم

ويقول الشاعر المرار بن منقذ[٤]:

تتقي الأرض وصوان الحصى بوقاح مجمر غير عقر

فناقته تحمي نفسها، «تتقي» أذى الأرض الصخرية بأخفافها الصلبة، وحرفياً: «إنها تضع بينها وبين الأرض وحجارة الصوان الحادة خفاً صلباً مكتنزاً يظل سليماً بما يحيط به من حلقة الشعر الكثيفة»

ويقدم القرآن أيضاً مثالاً مثيراً استعمل فيه الفعل «اتقى» بالمعنى المادي نفسه بالضبط، وليس الروحي:

«أفمن يتقي بوجهه سوء العذاب يوم القيامة»[٥].

---

[١] حبيب بن أوس أبو تمام، ديوان الحماسة، مختصر من شرح العلامة التبريزي، علق عليه وراجعه محمد عبد المنعم خفاجي، 2ج، «القاهرة: محمد علي صبيح، 1955» القطعة 54 البيت 5

[٢] انظر البيت 64 من المعلقة في :

eptem Mo، allakat، cormia antiqwssima rabum: textum odfidem optimorum codd et edit، Recenduit Scholea ditionis calcuttensis auctiora atque emendatiora addidit hnotationes criticas adiecit Friedrich August Arnold «lipsioe: vovel.

[٣] انظر البيت 36 من المعلقة في : المصدر نفسه، وزهير بن أبي سلمى، شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، ص2، البيت2

[٤] الضبي، المفضليات، القصيدة16، البيت 30، سبقت الإشارة إلى هذه القصيدة

[٥] القرآن الكريم، سورة الزمر، الآية: 24

المبحث الثاني

البعد الإنساني للظاهرة الاجتماعية في الإسلام

ليس بالضرورة التلازم بين الظاهرة الاجتماعية وشرطها الإنساني، إذ قد تتوفر لدينا ظواهر اجتماعية تتجرد من شرطها الإنساني، والمثال على ذلك واضح في شق طرقات عامة أو مشاريع اجتماعية تستغرق الشرط البشري..

ولن يتيسر لنا دراسة جماع جوانب هذا الموضوع، ولكننا نكتفي بدراسة المساواة في الإسلام، على أن نقفي ذلك بدراسة فلسفة النظام المالي.

الفرع الأول

الإطار الإنساني للمساواة في الإسلام

إن معنى المساواة في القيمة الإنسانية المشتركة تعني الإقرار بأن الناس متساوون في طبيعتهم الإنسانية بحيث لا يحق لفئة من الناس أن تدعي الترفع والسمو على الفئات الأخرى لأي سبب كان سواء أكان عائداً إلى الجنس أم اللون أم اللغة، وإن مقياس المفاضلة بينهم يقع خارج طبيعتهم الإنسانية[1].

فأصالة الإنسان أعطيت له بفضل «البعد الروحي» وكان له التكريم لنفس السبب، وقد أشرنا في حينه أيضاً إلى أن هذا المنطلق هو عكس المنطلق الذي انطلقت منه العلوم الأنتربولوجية، تلك العلوم التي تبحث عن الأصالة الذاتية للفرد عبر مراحل تطوره.

والملاحظ أننا نجد هنا انتربولوجية من نوع خاص وإذا سمحنا لأنفسنا باستعمال هذا التعبير «انتربولوجية» نرى أن الناس كلهم يصدرون عن أصل واحد هو «آدم» الذي صدر هو بدوره عن الإرادة الإلهية إضافة إلى أنهم جميعاً يتكونون من عنصر واحد هو «التراب»...

وفي هذا الإطار يتمتع الإنسان بأصالته أي بقيمة ثابتة لا بتغير الظروف، ولا يدخل عليها أي تعديل أو تبديل هي بالتحديد قيمته كإنسان، لذا فالعلاقة التي تجري بين الناس في هذا النطاق وبحدوده، قوامها مبدأ المساواة وإذا وقع أي تفاضل بين الناس فإنما يقع خارج الإطار الإنساني ولا يكون بالطبع بسبب الجنس أو اللون أو اللغة، بل بتقوى الله، وفقاً لمصطلح الحديث النبوي...

---

[1] قد يكون من المفيد أن نذكر بما أشرنا إليه سابقاً من أن بعض الفلسفات كالماركسيين وبعض العلوم كعلم النفس الاجتماعي تلغي من حسابها مسألة الطبيعة الإنسانية وتعتبر الإنسان محدد دوماً وأنه يعود إلى تشكيلة اجتماعية معينة تاريخياً.

ولقد صرح بذلك الرسول «ص» في أوضح عباراته حيث قال: «يا أيها الناس أن ربكم واحد وأن أباكم واحد كلكم لآدم وآدم من تراب وإن أكرمكم عند الله اتقاكم، وليس لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أبيض ولا لأبيض على أحمر فضل إلا بالتقوى»[١].

ولقد اتبع الرسول «ص» هذا الحديث بأحاديث أخرى توضح بعض جوانب منها قوله: «الناس سواسية كأسنان المشط ليس لأحد على أحد فضل إلا بتقوى الله»[٢].

ويتبين مما تقدم أن التوجه في الحديث الأول والثاني أنصب بكليته لمخاطبة الناس كناس دون أي تخصيص لشعب دون آخر، ثم انتقل بعد هذا ليربط الناس بوحدة الألوهية، ومن ثم ليؤكد لهم وحدة الأصل التي تمثلت بآدم بوصفه أبي البشر جميعاً من جهة، وبوصفه خلق من تراب من جهة أخرى...

وتبعاً لذلك يمكن القول بأن البعد الديني يمثل القاعدة الأساسية الثابتة للبعد الكوني والاجتماعي فالانتماء الوحيد المشروع وفقاً لهذا التوجه هو الانتماء الديني، ولهذا فالتفاضل والتمايز بين الناس إن وجد يكون بسبب التقوى أي بتنفيذ الأوامر الإلهية والابتعاد عن النواهي، وبمعنى أخص وفقاً لما ورد «في سنن ابن ماجة» عن الرسول «ص» قوله: «لما يبلغ العبد أن يكون من المتقين، حتى يدع ما لا بأس به، حذراً لما به بأس»[٣]، ولعل في هذا ما يفسر لنا القيمة المميزة التي ينالها الإنسان المؤمن، وفي المقابل اللعنة –إن لم يكن القتل– التي تصيب الإنسان الكافر وفي هذا السياق يدرج أيضاً تصنيف الناس إلى رجلين– رجل بر تقي كريم على الله وفاجر شقي هين على الله[٤].

ووفقاً لهذا المنظور باتت مسألة المفاضلة بين الأفراد والشعوب والتي قوامها العرق أو اللون أو اللغة أمراً واهياً غير مقبول ولا معقول هذا من جانب ومن جانب

---

[١] المنذري، زكي الدين «الترغيب والترهيب» مرجع سابق الجزء 3، ص 612–613،

وابن حنبل، أحمد، «المسند» مرجع سابق الجزء الخامس، ص 411

[٢] العجلوني ، إسماعيل «كشف الخفاء ومزيل الإلباس» مرجع سابق، الجزء2، ص 326

[٣] ابن ماجه «السنن» تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكاتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه 1953، الجزء2، ص1409

[٤] أبو داوود، سليمان «السنن» مرجع سابق ، الجزء 2، ص 624

آخر فالميزة أو القيمة التي يتميز بها إنسان عن الآخرين باتت صنع إرادته وفعله، ولذا فهي ليست ثابتة- ونهائية بل تخضع دائماً لعاملين أساسيين أحدهما روحي والآخر اجتماعي.

ومن زاوية تاريخية، نرى أن هناك صعوبات كثيرة كانت تعترض إقرار مبدأ المساواتية، لأن من مقومات المجتمع العربي في الجاهلية الاعتداد بالجنس واللون واللغة، وكلها عوائق لا يمكن تجاهلها، ولهذا نجد أن الرسول «ص» تصدى لمعالجة هذا الواقع ليفسح في المجال، ولو من ناحية نظرية، لمبدأ المساواة.

وفيما يتعلق بالتفرقة العنصرية وشجبه لها يذكر عنه أنه سمع أبا ذر الغفاري يحتد على بلال الحبشي وهو يحاوره ويقول له: يا بن السوداء، فظهرت آثار الغضب الشديد على وجه الرسول، واتجه الخطاب إلى أبي ذر وانتهره قائلاً: «إنك امرؤ فيك جاهلية، كلكم بنو آدم، ليس لابن البيضاء على ابن السوداء، فضل إلا بالتقوى أو عمل صالح»[١].

فوضع أبو ذر خده على الأرض واقسم على بلال أن يطأه، بحذائه حتى يغفر الله له زلته هذه ويكفر عنه ما بدر منه من خلق الجاهلية الأولى، وكذلك يذكر عن الرسول «ص» قوله في هذا الصدد: «يا أيها الناس إن الله قد أذهب عنكم عبية الجاهلية وتعظمها بابائها، والناس بنو آدم وخلق الله آدم من تراب»[٢]، ثم تلا قول الله تعالى: «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا أن أكرمكم عند الله أتقاكم»[٣].

ومعنى ذلك أن الناس وإن تفرقوا مكاناً واختلفوا أجناساً وألواناً فإن عليهم أن يتعارفوا والتعارف يؤدي بهم إلى التآلف والمحبة والتعاون وإن مقياس المفاضلة بينهم إنما هو في أعمالهم لا في أنسابهم[٤].

---

[١] أبو داود، نقلاً عن الشيباني: «تيسير الوصول إلى جامع الأصول» مرجع سابق جزء 4، ص 133 - 134

[٢] أبو داود سليمان «السنن» مرجع سابق، الجزء 2، ص 624

[٣] سورة الحجرات، الآية: 13

[٤] مسلم «الصحيح» مرجع سابق، الجزء8، ص 71، : وهذا المعنى يتسق مع ما جاء في القرآن: «فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون» سورة المؤمنون آية 102

وفيما يتعلق باللغة التي كان العرب شديدي التعصب لها فقد كانت متأصلة في نفوسهم بشيء من الإعزاز والتعصب حتى باتت تشعرهم بالتفوق والتمايز على الآخرين، وقد أراد الرسول «ص» أن يتبين الوضع الصحيح للدور الذي تلعبه اللغة بين الناس فقال: «ليست العربية بأحدكم من أب ولا أم، وإنما هي اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربي»[1].

واستنتاجاً مما تقدم يمكن القول بأن التمايز الحقيقي بين الناس أساسه «العمل» الصالح، وهذا ما أوضحه الرسول «ص» في قوله: «من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه»[2].

والملاحظ من زاوية نقدية، أن إقرار مبدأ المساواة وبالرغم من أهميته وجوهريته إلا أنه لم يدرج في أنظمة محددة تحمي بالنهاية الإنسان كقيمة وتحفظ حقه كإنسان، وإن كنا نرى أنه قد عمل به في نطاق البعد الديني وبالتحديد في ظاهرة العبادة، فلو أخذنا مثلاً عبادة الصلاة وبخاصة صلاة الجماعة لتبين لنا أن القيام بها في مكان واحد يضم الناس جميعاً في صفوف منتظمة، من شأنه أن يقضي قضاء تاماً على كل الفوارق بين الأفراد وأن يولد بينهم مشاعر الأخوة الإنسانية[3].

وهذا ما حدث بالفعل فأصبح العبد الرقيق يجتمع ويختلط مع الشريف القريشي دون أن يشعر أي منهما بغضاضة، وذلك أن كلاهما عبد الله، ويذكر في هذا المجال أيضاً أن الرسول «ص» اختار «بلالاً»[4] العبد الأسود للقيام بمهام الآذان في المسجد حيث كان هو يقوم بوظيفة الإمام.

---

[1] رضا محمد رشيد، «الوحي المحمدي» المكتب الإسلامي بيروت، الطبعة الثانية 1391ه، 1978م، ص 265 في الحديث الشريف ص 219

[2] النيسابوري، مسلم، «الصحيح» مرجع سابق، الجزء 8، ص 71

[3] انظر الباب الثاني، الفصل الثاني ، ص 96، من هذا البحث وانظر: د .كامل حمود : صورة الإنسان في الحديث

[4] يقال له بلال بن رباح يكنى أبا عبد الكريم وقيل أبا عبد الله وقيل أبا عمر وأمه حمامة من مولدي مكة لبني جميح... وهو مولى أبي بكر الصديق واعتقه لله عز وجل وكان مؤذناً لرسول الله... الجزري، عز الدين «أسد الغابة في معرفة الصحابة» المكتبة الإسلامية بطهران 1377ه، الجزء الأول، ص 206

وكما في البعد الديني كذلك في البعد الاجتماعي أيضاً نرى أن مبدأ المساواة اعتمد في مجال القيادة، وهذا ما أكد عليه الرسول «ص» حيث قال: «اسمعوا وأطيعوا، ولو أمر عليكم عبد حبشي»[١]، وبالفعل أقدم الرسول «ص» على تعيين «أسامة بن زيد بن حارثة»[٢]على قيادة الجيش لأنه كان يراه أقدر الناس عليها[٣].

وإذا تتبعنا في الحديث التقصي عن الوقائع التي طبق فيها مبدأ المساواة لوجدنا الكثير منها، ولعل أبرزها ذلك الموقف الحازم الذي اتخذه الرسول «ص» من المخزومية التي سرقت، وجاء «أسامة بن زيد بن حارثة» يشفع لها عند الرسول «ص» فأجابه قائلاً: «يا أسامة أتشفع في حد من حدود الله؟ وقال: أيها الناس إنما ظل من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت الرسول «ص»، سرقت لقطع محمد يدها»[٤]

ويتضح مما تقدم أن هناك موقفاً اجتماعياً متسقاً له فلسفته الخاصة به، من أولى وأهم عناصر تلك الفلسفة اعتمادها مبدأ المساواتية كركيزة وهامة لتأسيس العلائق بين الناس، ولكن كما سبق وأشرنا فإن هذا المبدأ لم ينجز بشكل أنظمة وصيغ تدخل حيز التنفيذ لتأمين حقوق الإنسان.

ومن العناصر الهامة أيضاً التي لا بد من تسجيلها والتأكيد عليها الانفتاح الاجتماعي، وعدم الانغلاق الديني فالأول تمثل بوحدة الأصل، والثاني بوحدة المصدر الديني، والعنصر الأخير من عناصر تلك الفلسفة هو مبدأ إقرار التمييز والتفرد بين الناس شريطة أن يكون التمييز والتفرد قائماً على التقوى.

---

[١] البخاري، إسماعيل «الصحيح» مرجع سبق الجزء 9، ص 78

[٢] وهو أسامة بن زيد بن حارثة بن شرحبيل بن النعمان بن الكلبي، وهو مولى رسول الله من أبويه وكان يسمى حب رسول الله، عن ابن عمر أن النبي «ص» قال: إن أسامة بن زيد لأحب الناس إلي، إن النبي «ص» أمر أسامة بن زيد على الجيش الذي سيره إلى مؤتة وقيل أمره وسيره إلى الشام الجزري، عز الدين «أسد الغابة في معرفة الصحابة» مرجع سابق الجزء، 1، ص 660

[٣] ابن القيم محمد «إعلام الموقعين عند رب العالمين» دار الكتب الحديثة تحقيق عبد الرحمن الوكيل، طبعة 1389هـ، 1969/، الجزء1 ، ص 115

[٤] البخاري، إسماعيل «الصحيح» مرجع سابق، الجزء 8، ص 199

فالعلائق الإنسانية التي أشرنا إليها سابقاً هي بمثابة الإطار العام الشامل لكافة النوع الإنسان التي لا تجيز التفرقة بين إنسان وآخر لأن الخلاف بين الناس هو في الأساس وفقاً لوجهة النظر تلك، خلافاً كيفياً وليس نوعياً[1].

[1] د.كامل حمود: المرجع السابق ص 120

الفرع الثاني

فلسفة النظام المالي

إن استعراض النصوص الخاصة بالنظام المالي تكشف لنا عن فلسفة هذا النظام القائمة على دعامتين هامتين:

-الأولى: هي أن ملكية المال والثروة لله، والإنسان خليفته ووكيله فيه.

-الأخرى: «المصلحة» وعدم «الضرر والضرار»، هي المعيار الذي يحكم أطر هذه العلائق.

المطلب الأول
ملكية المال والثروة لله

روي عن الرسول «ص» بشأن ملكية الإنسان للأرض قوله: «إن الأرض لله تعالى، جعلها وقفاً على عباده، فمن عطل أرضاً ثالث سنين متوالية لغير ما علة أخذ من يده، ودفعت إلى غيره»[١].

وقال أيضاً يخاطب اليهود: «أعلموا أنما الأرض لله ولرسوله، وإني أريد أن أجليكم من هذه الأرض فمن وجد منكم بماله شيئاً فليبعه، وإلا فاعملوا إنما الأرض لله ولرسوله»[٢].

ويروى عن الإمام علي أنه قال: «أنتم عباد الله، والمال مال الله يقسم بينكم بالسوية لا فضل فيه لأحد على أحد وما جاع فقيراً إلا بما متع به غني»[١]

---

[١] الحر العاملي، محمد، «وثائق الشيعة» الكتبة الإسلامية، طهران،بلا تاريخ، الجزء 17، ص 345

[٢] البخاري، «الصحيح» مرجع سابق، الجزء 9، ص 132، ومسلم «الصحيح»، مرجع سابق، الجزء 12، ص 90

ويتبين لنا من هذه النصوص أن المالك الحقيقي للمال والثروة هو اللّه وحده، وأنه «عز وجل»، منح حق الانتفاع بها لعباده أي الناس.

ويبدو من الحديث الذي روي عن الرسول «ص» أن حق الانتفاع بالأرض أو حق الاختصاص بها يأتي نتيجة بذل جهد لإحيائها، وفي حال تعطل هذا الجهد مدة زمنية محددة يتخذ قرار بانتزاعها منه، وتبعاً لذلك لا يعتبر الإنسان مالكاً حقيقياً للثروة، بل هو مالك مؤقت، ملكيته ترتبط بحسن التصرف بما يملك، وعندما يسيء التصرف تنزع ملكيته من يده، وتعطي لغيره.

والقرآن يشير في أكثر من آية إلى تأكيد ملكية المال والثروة للّه وحده، وجعل الإنسان كإنسان خليفته ونائبه ووكيله في هذا المال، في هذا السياق يقول تعالى: «آمنوا باللّه ورسوله، وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه»[٢]،

وبقوله أيضاً: «وأتوهم من مال اللّه الذي أتاكم»[٣].

والملاحظ في الآية الأولى والثانية أن المال ينسب حقيقة إلى للّه بينما ينسب إلى الإنسان على سبيل الاكتساب، لذا فمنزلة الإنسان بالنسبة للمال بمثابة منزلة الوكيل والنائب.

ونحن نرى أن هذه الفلسفة للمال تمثل القاعدة الصالحة لبناء علاقات التكافل بين الناس، فالغني لا يحق له أن يكتنز المال بل يتوجب عليه أن يطلقه للتعامل، لينتفع به العامل والمزارع والتاجر، وله أن يحتفظ من ماله بما يقضي وييسر احتياجاته، وأن يرد ما زاد إلى من ليس عنده، وفي ذلك يقول الرسول «ص»: «من كان عنده فضل من ظهر فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان عنده فضل من زاد فليعد به على من لا زاد له»[٤].

---

[١] ابن أبي الحديد، الشريف «نهج البلاغة» دار الهدى الوطنية، جزء 7، ص 37

[٢] سورة الحديد: آية : 6

[٣] سورة النور: آية: 32

[٤] أبو داود «السنن» مرجع سابق ، الجزء1، ص 387،و : مسلم «الصحيح» مرجع سابق، الجزء 12، ص 33.

المطلب الثاني

تأطير العلائق بإطار النفع العام

لقد عرضنا، فيما سبق الدعامة الأولى لفلسفة المال، ويبقى أن نستعرض الأحاديث التي تمكننا من الاهتداء إلى الدعامة الثانية لهذه الفلسفة، وهي ضبط تصرف المالك في ماله بقاعدة النفع العام للناس، وعدم الإضرار بهم، وورد هذا المعنى في كثير من الأحاديث نذكر منها: عن الصادق «ع»: «أن رسول الله «ص» قضى بين أهل المدينة في مشارب النخل: أنه لا يمنع نفع الشيء، وقضى بين أهل البادية: أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلأ، وقال لا ضرر ولا ضرا»[1].

وعن ابن عباس قال: «قال رسول الله «ص» لا ضرر ولا ضرار، وللرجل أن يضع خشبة في حائط جاره»[2].

ويروى عن الرسول «ص» أيضاً أنه قال: «من ضار ضار الله به ومن شاق شاق الله عليه»[3].

وفي موضع آخر قال: «ملعون من ضار مسلماً أو غيره ملعون»[4].

ويروى عن سمرة بن جندب كان له عذق النخل، وكان طريق إليه في جوف منزل رجل من الأنصار، فكاي يجيء ويدخل إلى عذقه، بغير إذن من الأنصاري فقال الأنصاري: «يا سمرة لا تزال تفجئنا على حال لا نحب أن تفجئنا عليه فإذا دخلت فاستأذن، فقال: لا أستأذن في طريق، وهو طريق إلى عذقي، فشكاه الأنصاري إلى رسول الله «ص» فأرسل إله الرسول فأتاه

وانظر د. كامل حمود: المرجع السابق ص 167

[1] «الفروع الكافي» للكليني، الجزء 5، ص 293 - 294

[2] الشوكاني، «نيل الأوطار» الجزء 5، ص 385، و: ابن ماجة «السنن» مرجع سابق ، الجزء 2، ص 783

[3] ابن ماجة «السنن» مرجع سابق، الجزء 2، ص 785

[4] أبو يوسف، يعقوب، «كتاب الخراج» » مرجع سابق، ص 99

المبحث الثالث

البعد الإنساني في الظاهرة العالمية في الإسلام

وسنواجه هنا بحراناً كافياً مواراً مفعماً بالمسائل التي نبتت في فلسفة الإسلام، بيد أننا سنواجه جهدنا صوب المواضيع الآتية:

الفرع الأول

الأصل العام الخيرية في الإنسان

وانسحاب ذلك على غير المؤمن

«الينابيع الصافية للفطرة»

نحن لا ننكر أن الفكر الأوربي الحديث، تكلم في مستهل عصر النهضة الحديث عن القانون الطبيعي «الموازي لنظام الفطرة في الدين الإسلامي»، ولكن هذا الحديث بقي محصوراً في إطار السياسة، بل أن بعض المفكرين مثل هوبز استغل هذه الفكرة سياسياً ليتكلم عن حالة قانون طبيعي عدائي من الصميم كان البشر فيها في طور من استشراء الصراع والفتن والعداء.

أما الإسلام فقد كشف عن جوهر حال الطبيعة ليتكلم عن خيرية هذه الحال، وعن ملكات عليا أودعها هذا التكون الفطري للإنسان في عقله ووجدانه وإرادته، بما يمكنه من القيام بمهمة الاضطلاع بتعمير الكون وتحقيق المصير الإنساني والشرط البشري والأخلاقي.

ولا مراء بأن ذلك لا يتم –كما سبق قوله– عن طريق تحكم الهوى والشهوة، قال تعالى: ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض.

وقال: وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى، فإن الجنة هي المأوى...

وبالطبع فلا نقصد تغلب العقل والإرادة على الغرائز، لا سيما أن الغرائز قوة من قوى الفطرة الإنسانية أوجدها الله لتؤدي –في حدود– وظيفة الفطرة، وبالتالي فمقومات الفطرة ملكات وغرائز ولكل حدوده ووظائفه .

قال تعالى: «قد أفلح من زكاها، وقد خاب من دساها».

وهذا النظر المستخلص من تعاليم الإسلام مفاده أن الإنسان ليس شريراً ولا سيئاً في أصل فطرته، بل هو معد إعداداً خاصاً جديراً بحمل رسالة التكليف وقادراً على تحقيقها، بتزكية نفسه لتتم له الاستقامة، وهذا النظر المستخلص من تعاليم الإسلام قد قرره العلامة ابن خلدون تأكيداً للعلاقة التي أقامها الإسلام بين الطبيعة الفطرية للإنسان وبين قواعد السياسية في الحكم بقوله: لما كان الملك طبيعياً بالإنسان لما فيه من طبيعة لاجتماع، كما قلنا، كان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته، وقوته الناطقة العاقلة[١].

ولعل هذا النظر قد استمده ابن خلدون من قوله تعالى: لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم، يؤكد هذا أيضاً قوله «ص»: كل مولود يولد على الفطرة، بل ويحسم الأمر في هذه الطبيعة قوله تعالى: فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها، ولا يعقل أن تكون هذه الفطرة شراً لسبب بسيط، هو استجابة الدين لمقتضياتها[٢].

وإذا ثبتت خيرية الفطرة الإنسانية أصلاً، فقد ملك الإنسان القدرة على أن يغلب جانب الحكمة والتعقل على الهوى، وأضحى بوسعه أن يمتلك زمام نفسه عن الانسياق وراء الفوضى والفساد.

والفطرة الإنسانية نفسها، وملكاتها وخصائصها الباطنية، أما العقل والاستطاعة والإرادة من عناصر حجة الله البالغة على الخلق إلزاماً لهم بالمسؤولية والجزاء بمقتضى حرية الاختيار، لأن هذه الفطرة سنة إلهية عامة ثابتة، اقتضتها

---

[١] المقدمة ص 101

[٢] د. دريني: خصائص التشريع الإسلامي ص 110

اقتضاء واستلزاماً سنة التكليف والابتلاء للتلازم بينهما، فكانت لذلك قدراً مقدوراً وقضاء مبرماً تقطع معاذير القائلين بالتعطيل أو السلب أو المصادرة أو الإلغاء أو الجبر، إفراغاً لها من مضامينها لمنافاة ذلك الصريح النصوص ولمقتضى السنن الإلهية الثابتة التي لم تتجه فيها المشيئة الإلهية إلى تبديلها[١].

الفرع الثاني

احترام الإسلام للحياة

نعتقد أن موكب الحياة لم يبلغ غاية أمنه ومنتهى عافيته، ولم ينعم بالقداسة والجلالة مثل ما بلغه في كنف الإسلام.

هذا التقديس يبدأ من لحظة الميلاد، وهذا الميلاد، أي ميلاد فبنظر الرسول عيد كبير وبشرى عظيمة.. إن منظر النبتة تتشقق عنها تربتها، أو الزهرة، تتفتح عن أكمامها ليملئ نفسه بالغبطة، ويهز كيانه بالحبور، فيقترب منها، ويلمسها بفمه، ويداعبها بأنامله الحانية، أو يعمدها بكلمات كلها حبور وحنان «عام خير وبركة إن شاء الله».

حتى ميلاد الهلال يعتره الرسول عرساً، فيناجيه قائلاً: «هلال خير وبركة إن شاء الله».

ويتوجه بقلبه وروحه مبتهلاً: اللهم أهله علينا باليمن والإيمان والسلامة والإسلام، ثم يعود فيناجيه قائلاً: «ربي وربك الله»[٢].

ويستمر الإسلام يواكب مسيرة الحياة يشد أزرها ،ويقدس حقوقها، فالنبات الذي ولد وداعبت براعمه نسمات الوجود،صار له حق مقدس في النمو والاستمرار حتى

---

[١] د. دريني: المرجع السابق ص 156

[٢] عمار الطالبي: آثار ابن باديس، دار اليقظة العربية، بيروت، 968، ج3، ص 131

يبلـغ غايتـه، وتعهـده بالسـقيا والرعايـة، عبـادة يعـد الـدين عليهـا بمثوبـة اللّه وجزيـل عطائه[1].

والحيوان له، حق الميلاد، حق الحياة، ولحياته حرمـة يصـونها الـدين ويحترمهـا .. وها هو ذا رسول اللّه يقول: «في كل كبد رطبة أجر».

أما احترام الإسلام للإنسان،فتعجز الكلمات عن الإحاطة به، يكفينا أن نؤكد ذلك خلال مثلين باهرين لامرأتين:

بغي ظنت أن ليس لها في رحمة اللّه، رأت في يوم قائظ كلباً يلهث من الظمأ فرق لـه قلبها، وخلعت خفها، وملأته من ماء البئر، وقدمته للكلب، فشرب حتى روي، فشكر اللّه لها، وغفر ذنوبها.

امرأة حبست هرة فلا هي أطعمتها، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرضن فكانت النار جزاءها وعقابها.

ويتعاظم تكريم الإسلام للإنسان، وتتعدد الآيات: «هو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً».

و «سخر لكم الأنهار» و «سخر الكم الليل والنهار».

«ولقد كرمنا بني آدم، وحملناهم في البر والبحر، ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير من خلقنا تفضيلاً».

«إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى، وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى»... طه، 117و118.

---

[1] المرجع السابق، ص 410

الفرع الثالث

تقديس الإسلام للجنس البشري

هذا الاحترام والتقديس لا يتوجه لإنسان بذاته، وإنما للناس جميعاً، وهذا ما يتضح من تلك العبارات «عباد الله . يا أيها الناس» التي تتردد في صيغة لازمة في الأدب القرآني والنبوي.

وبالمقابل فالخطاب النبوي أو القرآني الذي كان يتوجه للمسلم أو المؤمن، هذا الخطاب لم يكن يقصد منه إعطاء امتيازات، بقدر ما كان يضع المسلم تجاه ضميره ومسؤولياته.

ولقد كرمت السماء هذا النبي العظيم بأن جعلته رحمة للعالمين:

«وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين»... الأنبياء ، 21

ويكشف الإسلام النقاب عن تلك الماهية الواحدة للناس جميعاً الذين ينحدرون من أب واحد وأم واحدة: «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم» الحجرات، 21.

ولطالما أن الماهية واحدة، فقيمة كل إنسان بما يبذله لهذا العالم، أو ما يقدمه لعباد الله من خدمات، الناس كلهم عيال الله: «أحبهم إلى الله أنفعهم لعياله».

الفرع الرابع

رسالة الإسلام في العالم

إن منظومة الإسلام تعني التوحيد والاستيعاب والوحدة.

وبيان ذلك،أنه طالما أننا أمام حقيقة واحدة هي الإنسان. فالوسيلة لا يمكن إلا أن ترهص لهذه الغاية، وتعمل من أجلها .

وهكذا فوظيفة الإسلام في هذا العالم واضحة ومحددة هي التوحيد والاستيعاب والوحدة.

لقد كشف الإمام الأعظم أبو حنيفة عن هذه الحقيقة في رسالته «العالم والمتعلم»، فهذا الإمام يرى أن اللّه عز وجل، إنما بعث رسوله رحمة ليجمع به الفرقة وليزيد الألفة، ولم يبعثه ليفرق الكلمة، ويحرض الناس بعضهم على بعض.

وكان طبيعياً إذن أن يزيل هذا الفقيه كل أسباب سوء الفهم فيما يتصل بعلاقة الإسلام بالشرائع الأخرى، يقول فقيهنا الجليل: «إن رسل اللّه لم يكونوا على أديان مختلفة ولم يكن كل رسول منهم يأمر قومه بترك دين الرسول الذي قبله لأن دينهم كان واحداً،وكان كل رسول يدعوا إلى شريعة نفسه، وينهي عن شريعة الرسول الذي قبله لأن شرائعهم كثيرة مختلفة، ولذلك قال تعالى: «لكل جعلنا شرعة ومنهجاً»، ولو شاء اللّه لجعلكم أمة واحدة «أي الشريعة»، وأوصاهم جميعاً بإقامة الدين، وهو التوحيد، وأن لا يتفرقوا لأنه جعل دينهم واحداً: «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه».

فالدين لم يبدل ولم يحول ولم يغير، والشرائع قد غيرت، وبدلت، لأنه رب شيء كان حلالاً لأناس قد حرمه اللّه عز وجل على آخرين.

لقد رأى أبو حنيفة أن الدين، والشرائع جزئية، وعلى الفقيه أن يفهم هذا المعنى الوحدوي للإسلام المستوعب الذي يريد جمع الناس، وتوحيد المجتمع في الداخل من مبدأ الاعتراف باختلاف الشرائع، أي إمكان وجود شريعة اجتماعية أخرى غير الشريعة الإسلامية لفئات اجتماعية تعيش مع المسلمين في مجتمع واحد[1].

---

[1] رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص108.

الفرع الخامس

مذهب ابن آدم الأول في الإسلام

عرضنا سابقاً إلى مسألة الأنسنة في الإسلام: humanism، أو المذهب العربي الإسلامي في الإنسان، وقدمنا لأبرز ممثليه في تاريخنا العربي الإسلامي، وسنعرض في هذا البحث لأحد رموز هذا الاتجاه في الفقه المعاصر من خلال مصنفه الموسوم بعنوان: مذهب ابن آدم الأول، أو مشكلة العنف في العمل الإسلامي.

وحقيقة الأمر أن هذا المذهب لا يحتاج إلى مزيد من التأكيد والبلورة، لأن الدين الحنيف جاء تعزيزاً للحياة البشرية، وتكريماً لابن آدم، وتمجيداً للحياة الإنسانية، وموكبها في ذاته، أياً كانت مظاهر هذه الحياة.

نقول لموكب الحياة في ذاتها وماهيتها، لأن تفتح الزهر وبزوغ القمر، كان لهما مدلول عميق في إحساس الرسول، لاعتبارهما يحملان مظاهر قوة الحياة، وتدفقها بالفطرة الأولى الخلق المتصل بفكرة الخالق الفاطر الأول.

والأمر نفسه بالنسبة للمظهر الثاني للحياة، حياة الحيوان، في كل كبد رطبة أجر، باعتباره ينتمي إلى موكب الحياة، وتترتب له منظومة حقوق متسعة، والمأثور النبوي في المرأة المؤمنة التي حبست هرة، فلا هي أطعمتها، ولا هي تركتها تأكل من حشاش الأرض، هذا المأثور يكرس ذلك المبدأ العميق في احترام الحياة وتمجيدها وتعزيزها .

والمظهر الثالث لموكب الحياة يتجلى بالروح الإنسانية، إعلاء وتعزيزاً، قال تعالى: وكرمنا بني آدم.

هل يمكن أن نجد مظهراً ملموساً لفينومولوجيا الروح، ورحلتها المقدسة لتحقيق المطلق، ومعانقته مظهراً أعظم من موقف الرسول في حرصه على الحياة الإنسانية

قبل ولادتها، أي حرصه على حياة أولئك الذي سيلدون من أصلاب الكبار، فيعبدون الله ويقرون له بالوحدانية، وهو الأمر الذي حدا الرسول للامتناع عن الدعاء على الآباء الكفار الذين قد يولد من أصلابهم من يؤمن بالله.

وإذا كانت أوربة تفتخر بتقديسها للإنسان الحي المنغرس في المجتمع، فالإسلام تكلم عن حقوق الإنسان قبل أن يلد، أي عن حقوق الجنين في حال التخلق، كما استبشر الخير في أولئك الذي سيخرجون من ظهور المشركين.

والكلام عن المذهب الإنساني في الإسلام موضوع متسق لا حدود لشطآنه، وإن كنا سنعرض للخطوط العريضة لمذهب ابن آدم الأول.

وفي نظرنا إن الإسلام عندما أعطى البطولة في هذه الملحمة الإنسانية لأبن آدم الأول، إنما قصد من ذلك تلك المعانقة الفلسفية المتمثلة في، التعامل مع الظاهرة المطلقة في ماهيتها، وعند المنبع قال تعالى: لئن بسطت إلي يدك لتقلبن ما أنا ببساط يدي إليك لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين...، المائدة، 28.

فالخوف من الله كامن في صدر هابيل الابن الأول لآدم، وهذا يعني أن هذا الخوف فطري أولاً وما هو ثانياً، بدليل وجوده في صدر الإنسان عند المنبع، الولادة الأولى للإنسان قبل أن دنس الإنسانية بالضلالات وتزيفها الجهالات..

ويمضي موكب النبوة على نفس الخطى الفذة، صعوداً بنوح وهود وصالح وتتويجاً بنبي الهدى محمد «ص».

لقد خشي هابيل الله، واتقاه فتقبل الله منه القربان، والعكس بالنسبة لقابيل، قال تعالى: واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق، إذ قربا قربانا، فتقبل من أحدهما، ولم يتقبل من الآخر، قال لأقتلنك، قال: إنما يتقبل الله من المتقين.. المائدة، 26.

وابن آدم المتقي لربه. هابيل أدرك عاقبة القتل، فأحجم عنها رغم أنه كان باستطاعته المبادأة، ولكنه أبى ذلك، وضحى بنفسه في سبيل هداية الآخر، وهذا هو معنى «النبأ».

1-ألا يكون ذنبي الدعوة إلى قتل أو اغتيال أو دفع الناس إلى شيء من هذا

2-القصد من هذا ألا يكون للمسلم ذنب إلا أن يؤمن بالله العزيز الحميد، إلا أن يقول: ربي الله.

3-القصد من هذا ألا يكون للمسلم ذنب إلا أن يتقبل الناس دعوته إلى الله.

4-ألا يعرض الإنسان رأيه بالقوة، ولا يتنازل عن رأيه خوفاً من القوة.

5-الا يتخذ المسلم في دعوته إلى الله غير الطريقة التي سار عليها الأنبياء..

إذن فالطريقة التي سار عليها الأنبياء حتى محمد جزء من مفهوم ابن آدم، فما هي هذه الطريقة؟

-دعوة نوح: واتل عليهم نبأ نوح، إذا قال لقومه يا قوم إن كان كبر عليكم مقامي وتذكيري بآيات الله، فعلى الله توكلت، فاجمعوا أمركم وشركاءكم، ثم لا يكن أمركم عليكم غمة، ثم اقضوا إلي ولا تنظرون... يونس/ 71.

ومعنى هذا إن نوحاً استمر في دعوته الطويلة مسالماً، بحيث إنه لما رفض قومه هذه الدعوة، وحاولوا أن ينالوا منه، لم يعزم على قتلهم، إنما تثبت بالصبر.

-دعوة هود: هذه الدعوة يوضحها قوله تعالى: وإلى عاد آخاهم هوداً قال: يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره، أفلا تتقون، قال الملأ الذين كفروا من قومه، إنا لنراك في سفاهة، وإنا لنظنك من الكاذبين، قال يا قوم: ليس بي سفاهة، ولكني رسول من رب العالمين أبلكم رسالات ربي، وأنا لكم ناصح أمين... الأعراف / 66و 67.

فهنالك عرض نوح نفسه للموت، أما هنا فإن هوداً ينصح، ويبين، وهذا يعني أنه ما زال يأمل بإيمان قومه..

-دعوة موسى: قال تعالى موضحاً ذلك: ولقد أرسلنا موسى بآياتنا وسلطان مبين، إلى فرعون وهامان وقارون، فقالوا: ساحر كذاب، فلما جاءهم بالحق من عندنا، قالوا: اقتلوا أبناء الذين آمنوا معه، واستحيوا نسائهم، وما كيد الكافرين إلا في ضلال... وقال فرعون ذروني أقتل موسى وليدع ربه إني أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر في الأرض الفساد، وقال موسى: إني عذت بربي وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب... غافر /23/ 27.

وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه، أتقتلون رجلاً أن يقول ربي الله، وقد جاءكم بالبينات من ربكم، وإن يك كاذباً فعليه كذبه، وإن يك صادقاً يصبكم بعض الذي يعدكم إن الله لا يهدي من هو مسرف كذاب... يا قوم لكم الملك اليوم ظاهرين في الأرض، فمن ينصرنا من بأس الله إن جاءنا... غافر / 29و29.

لقد وضح هذا الرجل المؤمن صدق موسى لذلك انبرى للدفاع عنه أمام أعظم طاغية على وجه الأرض.

-دعوة شعيب: قال تعالى مصوراً هذه الدعوة: قال الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا من قريتنا، أو لتعودن في ملتنا، قال أولو كنا كارهين، قد افترينا على الله كذباً إن عدنا في ملتكم بعد أن نجانا الله منها، وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن شاء الله ربنا، وسع ربنا كل شيء علماً على الله توكلنا، ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين... الأعراف /88و89.

-دعوة عيسى: قال تعالى: فلما أحس عيسى منهم الكفر، قال من أنصاري إلى الله، قال الحواريون نحن أنصار الله، آمنا بالله وأشهد بأنا مسلمون...

ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول، فاكتبنا مع الشاهدين...آل عمران: 52و 53.

-دعوة محمد: وهنا يجب التنويه بأن الرسول «ص» لم يأمر أصحابه بشيء من أعمال العنف قبل تكوين المجتمع الإسلامي المتميز، بل إن ذلكن كان عند تكون المجتمع المستقل الذي خضع لأحكام الإسلام، وسيطر على المجتمع، فنفذ أمر الله بهم وعليهم.

وهنا ينبغي أن نذكر بأن على المؤمن، أن يلتزم بالدعوة والبيان لا يتجاوزهم إلى تطبيق الحدود حتى يتحقق المجتمع الإسلامي.

حتى بعد تحقق المجتمع الإسلامي فالقتال يخضع لموازين وقتية دقيقة، من ذلك تحريم الإسلام قتل من لفظ الإسلام، ولو كان بمجرد اللسان، ومن ذلك حديث، هلا شققت عن قلبه، وحديث الذي قطع اليد ولاذ بشجرة.. وقوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا، ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً

تبتغون عرض الحياة الدنيا، فعند اللّه مغانم كثيرة، كذلك كنتم من قبل فمن اللّه عليكم فتبينوا أن اللّه كان بما تعملون خبيرا .... النساء /94.

وكانت أوامر الرسول صريحة، في الوقت الذي لم يسيطر المجتمع فيه على نفسه بأن لا يقوموا بأي بسط لليد بقصد الأذى، أو العدوان، قال تعالى: ألم تر إلى الذين قيل لهم كفوا أيديكم، وأقيموا الصلاة، وآتوا الزكاة، فملا كتب عليهم القتال، إذ فريق منهم يخشون الناس كخشية اللّه أو أشد خشية... النساء / 77.

قال ابن كثير: كان المؤمنون في بداية الإسلام، وهم بمكة مأمورين بالصلاة والزكاة والصفح والعفو عن المشركين والصبر إلى حين، وكانوا يتمزقون، ويودون لو أمروا بالقتال ليتشفوا من أعدائهم.

ثم قال: عن ابن عباس: إن عبد الرحمن بن عوف وأصحاباً له أتوا النبي بمكة، فقالوا يا نبي اللّه، كنا في عزة ونحن مشركون، فلما آمنا صرنا ذلة، قال: إني أمرت بالعفو فلا تقاتلوا القوم «49».

والفارق واضح بين عمل الداعي وعمل القاضي، بين من سعى لإنشاء المجتمع الإنساني أو إصلاحه، وبين من يمثل المجتمع الإسلامي المتكون الذي خضع لأمر اللّه «50».

إن مهمة الداعية البلاغ المبين، وإن لم يكن قاضياً أو إماماً، فليس أمامه إلا الدعوة والإرشاد، قال تعالى: وإن تولوا فإنما عليك البلاغ... آل عمران/ 20.

وقال: وما على الرسول إلا البلاغ المبين... المائدة /99.

ذلك إن فكرة نشر الإسلام تبطل العنف، قال تعالى: لا إكراه في الدين والحدود والجهاد ليسا لنشر الإسلام، وإنما لرفع الظلم«51».

ومن السذاجة بمكان القول: إن الإسلام لا يحتاج إلى أن يقر الحق بالقوة، وينفذ العقوبة على الظالم، وإنما يكتفي بالمواعظ الخفيفة اللطيفة التي لا تصدم باطلاً ولا تسفه منكراً«52».

ولا شك أن المسلم منهي عن العنف، قال «ص» أن نكسر سيوفنا، وأن نكون كخبر ابن آدم، وأن نلقي ثوبنا على وجوهنا إن خشينا أن يبهرنا شعاع السيف«53».

أجل لقد بعث الرسول خالد بن الوليد إلى بني جذيمة فدعاهم إلى الإسلام، فلم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا، فجعلوا يقولون صبأنا صبأنان فجعل خالد يقتلهم، فسمع ذلك الرسول، فرفع يديه، وقال: اللهم إننا نبرأ مما فعل خالد.

الفرع السادس

طرق عدة نحو قمة واحدة

جوهر الإيمان في الإسلام هو وجود خالق واحد لا شريك له، وهذا هو الشرط الوحيد للإيمان، والأديان الكبرى وسائل وطرق متنوعة إلى اللّه.

وفي الحقيقة يسلك كل فرد –في الحال الطبيعية– إلى جبل الحياة الطريق الذي ترسمه له ثقافته ودينه الذي نشأ وتربى عليه وعاش به، أما الذين يلتفون حول الجبل ويحاولون جلب الآخرين من حولهم إلى طريقهم فإنهم لا يكونون بحالة تسلق للجبل.

فمنذ القديم أعلنت الهندوسية التقليدية بأن: «الأديان المتنوعة ليست إلا لغات مختلفة كلم اللّه بها قلب الإنسان» وإن: «الحقيقة واحدة، وإن سماها الحكماء بأسماء مختلفة»[1].

فمن الممكن تسلق جبل الحياة من أي طريق، لكن عندما يصل المتسلق إلى القمة تندمج الطرق، إذا طالما بقيت الأديان في التلال السطحية: أي في العقائد وعلم اللاهوت والطقوس والتنظيمات الكنسية، فإنها قد تبقى منفصلة متباعدة عن بعضها، كما أن الاختلافات في الثقافة والتاريخ والجغرافيا وفي طبائع المجموعات البشرية، كل ذلك يؤدي إلى نقاط انطلاق مختلفة في الحركة نحو اللّه، وهذا أمر لا يستدعي الحزن أبداً، بل على العكس هو شيء جيد، يثري التجربة الدينية لدى الإنسان ككل، أليست الحياة مثيرة أكثر بفضل المساهمات المتنوعة فيها للكونفوشيين والطاويين والبوذيين والمسيحيين واليهود؟.

---

[1] د. هوستن سميث: أديان العالم، ص 123

كتب أحد الهندوس المعاصرين يقول: «إن إتاحة المجال لمثل هذا التنوع في الحياة الدينية للبر أمر فني رائع للغاية يدل على براعة وذوق رفيع، كم هو غني ورائع في حبكته ذلك القماش الناتج عن ذلك التنوع الغزير من الخيوط، أليس هذا التنوع للطرق والمناهج أكثر إثارة وتشويقاً بكثير مما لو شرع الله –القادر على كل شيء- طريقاً واحداً أصولياً انحصارياً مأموناً ومعقماً؟؟

يبدو أن الله رغم وحدانيته المطلقة يجد استجمامه وإبداعه المتجدد بالتنوع والاختلاف[١].

إن أحد قديسي الهندوسية الكبار في القرن التاسع عشر: «راماكريشنا» طلب الله، بشكل متتال، من خلال شخص المسيح، ثم من خلال المجرد بلا صورة المنعكس في التعاليم الإلهية للقرآن، ثم من خلال تجسدات إلهية هندوسية متنوعة، إذ في كل حال كان يصل للنتيجة نفسها، التجارب المختلفة كانت تكشف له إلهاً واحداً، مرة متجسداً في المسيح، مرة متكلماً من خلال نبيه محمد، ومرة ظاهراً بشكل فيشنو الحافظ أشيفا المنهي.

لقد أبرزت هذه التجارب مجموعة تعاليم عن الوحدة الجوهرية للأديان الكبرى بشكل أروع وأجمل نداء للهندوسية في هذا الموضوع[٢].

يقول راما كريشنا: «لقد شرع الله أدياناً مختلفة بما يتناسب مع الأنماط المختلفة من البشر ومع الأزمنة المتغيرة والبلدان المتنوعة، كل العقائد، ليست أكثر من طرق متعددة، والطريق ليس بحال من الأحوال الله نفسه، والحقيقة يمكن للإنسان أن يصل لله إذا اتبع بكل إخلاص وصدق ومن صميم القلب أي واحد من تلك الطرق.

وكما تطلق الشعوب المختلفة على الماء –وهو مادة واحدة لدى الجميع- أسماء مختلفة فبعضهم يسميه Water وآخرون يسمونه Eau وآخرون غيرهم Aqua وآخرون «باني»، كذلك تدعى تلك «الغبطة الأزلية العاقلة» بأسماء مختلفة، فمنهم من

---

[١] المرجع السابق، ص 123

[٢] المرجع السابق، ص 124

يدعوه God وآخرون ينادونه بـ«الله» وفريق ثالث يسميه: «يهوه» وآخرون يسمونه «برهمان»[1].

وكما يستطيع الإنسان الصعود إلى منزله إما على الدرج أو بواسطة سلم خشبي أو بواسطة الحبل، كذلك تختلف طرق السير والسلوك نحو الله، وكل دين من أديان العالم يبين أحد طرق الوصول إلى الله، وكما أن الزوجة التي دخلت من جديد في أسرة ما، تبدي محبتها لحموها ولحماتها ولكل عضو آخر من أعضاء أسرتها الجديدة، لكنها في الوقت نفسه تحب زوجها أكثر من الكل، كذلك الإنسان، مع إخلاصه التام، في حبه وتفانيه وعبوديته للإله الذي اختاره، لا يزدري معبودات الآخرين بل يحترمها ويعظمها جميعاً1.

اركع حيثما رأيت الناس تركع وتجثو لأنه في المكان الذي يقدم فيه الناس عبادته وولاءهم، الله تعالى لا بد أن يتجلى ويظهر نفسه لهم، لأنه الرحمة بكمالها.

العابد العاشق الذي رأى الله بمظهر واحد فقط، لم يعرفه إلا بهذا المظهر الواحد، ولكن الذي رآه بمظاهره المتعددة المختلفة، هو وحده الذي يحق له أن يقول: «كل هذه الأشكال، أشكال إله واحد هو الله، لأن الله متعدد الأشكال»، إنه بلا شكل وبشكل، وكثيرة هي أشكاله التي لا يعرفها أحد[2].

المنقذ المخلص هو «رسول الله»، إنه مثل نائب ملك عظيم، يقوم الملك بإرسال نائبه إلى هناك لقمع تلك الفتن، كذلك حيثما يوجد انحطاط وانحسار للدين في أي جزء من أجزاء العالم، يرسل الله مخلصه ومنقذه، إنه نفس المخلص الواحد، الذي، بعد أن غاص في بحر الحياة، برز من جديد في هذا المكان حيث عرف باسم «كريشنا» «التجسد الرئيس لله في الهندوسية» ثم غاص ثانية ليبرز مرة أخرى في مكان آخر يعرف فيه باسم: «المسيح».

---

[1] المرجع السابق، ص 124، وقد سبق لنا سماع الكلمات نفسها من الإمام أبي حنيفة.

[2] المرجع السابق، ص 125، وطبعا فإننا نتحفظ على هذا الرأي في كونه يخالف النظرة الإسلامية التي لا تؤمن بوجود شكل لله.

على كل إنسان أن يتبع دينه الخاص به، المسيحي ينبغي عليه أن يتبع المسيحية والمحمدي المحمدية وهكذا... وبالنسبة للهندوسي فأفضل طريق له، الطرق القديم: طريق الحكماء الآريين.[١]

لقد قسمت شعوب الأرض بواسطة الحدود التي وضعتها بين بلدانها، لكن لا أحد يستطيع أن يقسم السماء، التي تظلل جميع الناس من فوقهم، ويضع فيها حدوداً، إن السماء لا تقبل التجزئة والانقسام وهي تحيط بالكل وتشمل بوسعتها الكل. كذلك يقو العامي بجهالة: «ديني هو الطريق الأوحد، ديني هو الأفضل»، لكن عندما يتنور قلبه بالمعرفة الحقيقية، يدرك أن وراء كل حروب ونزاعات الفرق والملل هذه، لا توجد إلا «الغبطة والنعمة الأزلية الواحدة البسيطة غير القابلة للانقسام، العالمة بكل شيء»[٢].

هذه الفطرة الموسعة الشاملة الإنسانية سبق أن سمعنا ترددها على لسان الإمام أبي حنيفة، إلا أن هؤلاء الأتباع سيراً مع فلسفة إمامهم حول معنى الإسلام —مضوا قدماً في هذا السبيل فقالوا إن أهل الكتاب الذين تحدث عنهم القرآن ليسوا النصارى واليهود فقط بل[٣]: «كل من اعتقد ديناً سماوياً وله كتاب منزل مثل التوراة وصحف إبراهيم وشيث وزبور داوود ...»، هذا على الرغم من أن هناك آية في القرآن تشعر بأن المقصود بأهل الكتاب اليهود والنصارى فقط[٤].

---

[١] المرجع السابق، ص 125.

[٢] المرجع السابق، ص 125

[٣] الدار المختار 3/ 370، وتبيين الحقائق 2/ 110، وفي منتهى الإرادات لابن النجار الحنبلي 1/ 329: «ولا تعقد إلا لأهل الكتاب اليهود والنصارى، ومن يدين بالتوراة كالسامرة، أو الإنجيل: الفرنج والصابئين، أو من له شبهة كتاب كالمجوس»

[٤] سورة الأنعام /156: «أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا»

هذا وإذا كان أبو حنيفة –ومنذ هذا الزمن المبكر– دعا إلى كلمة السواء بين الأديان، فماذا لا نطرح هذا الموضوع في راهنيتنا، ضمن البيت الإسلامي الواحد الذي –ولا شك– يؤمن بإله واحد[1].

فعلى سبيل المثال نذكر بأن تاريخ الفكر الإسلامي قد خلف لنا مناظرات بين الرازي المنكر للنبوة، وبين أعلام المذهب الإسماعيلي، مما يدل على أن هذا الاتجاه الفكري ينقسم إلى رافدين، عقلاني متشكك، وإيماني باطني يتصدى من موقعه ضمن دائرة الإيمان لتيار الإلحاد الصريح[2].

هذا وقد أجرى الدكتور محمد جابر الأنصاري[3] تقسيماً للفرق الإسلامية من موقع الإيمان واللا إيمان.

وهكذا يتضح أن الكتلة أو الدائرة الإسلامية كلها موحدة، وأن دائرة الشرك تقع خارج هذه الدائرة، فلماذا الخوف إذن من الحوار والأرض الصلبة المشتركة هي بين أجلنا.

السؤال المطروح لماذا لا يتم هذا الحوار ضمن البيت الإسلامي الذي تظله راية الإله الواحد، ولا يهم بعد ذلك الخلاف في المسائل الثانوية، لطالما أن هنالك وحدة في المسألة الجوهرية «الإله الواحد».

هل نتذكر أفراد القوم الواحد الذين أخذوا بالقتال ليلاً حتى إذا أصبح الصباح وجدوا أنهم كانوا يجهلون سبب القتال، وكذلك فنحن نختلف دينياً على لا شيء اللهم إلا إذا كانت السياسة هي المحرك الأساسي، والسؤال المطروح هو: ألم يتم مثل هذا

---

[1] يوضح جولد زيهر تأكيداً لتشارك السنيين والشيعة الأصلية في التمسك بالسنة النبوية «ليس من الشيعة من ينكر السنة، بل هم يقرون بالسنة التي حملها أهل البيت، وثم أحاديث مشتركة بين الشيعة وأهل السنة لا تختلف إلا في السمو، ومن الشيعة من يعتمد على أحاديث البخاري ومسلم... وراجع goldzihe: Muhommd and Islam، p. 246

وانظر أيضاً: آدم ميتز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع عشر، طبعة بيروت، ج1، ص

[2] د. محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 999، ص 32

[3] المرجع السابق، ص 91

الحوار بين السنة والشيعة بدعوة من دولة الوحدة المصرية السورية التي سطعت عام 1958؟؟

فلماذا لا نكرر ذلك؟؟ أليس ذلك من صلب عمل مؤتمر القمة الإسلامي؟؟

وقبل أن نقفل هذا الموضوع الهام فلنستمع إلى كلمات الأب القومي المرحوم عصمت سيف الدولة، يقول المذكور[1]:

فالإسلام لا يدعو أهل الكتاب في المجتمع الواحد إلى التخلي عن دينهم والانتماء إليه، لا يدعوهم إليه، بل يدعوهم معه، ليعيشوا معاً على كلمة «سواء» فهذه الكلمة ليست كلمة المسلمين وليست كلمة أهل الكتاب، بل كلمة سواء بينهم جميعاً على ما هو مشترك في الأديان السماوية «ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً».

أما فيما بينهم فلا سيطرة ولا هيمنة ولا استعلاء ولا قهر، لا من جانب المسلمين ولا من جانب أهل الكتاب، «ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله».

وأهل الكتاب ليسوا مسلمين، ولكن هذا لا يعني أنهم ليسوا مواطنين صالحين بل «من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون، يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين» «آل عمران: 113و114».

إنهم يحققون بعلمهم خلاصة ما جاء الإسلام ليأمر به المسلمين «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون» «آل عمران: 104».

والقرآن يتحدث عن المسلمين وأهل الكتاب الذين ينتمون إلى أمة واحدة أو شعب واحد، من أجل هذا نظم علاقات التعايش فيما بينهم اجتماعياً مع أنهم مختلفون ديناً، إنهم ينتجون معاً ويستهلكون معاً ويتزاورون ويستضيف بعضهم بعضاً، فقال: « اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذي أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم» «المائدة: 5».

---

[1] د. عصمت سيف الدولة: العروبة الإسلامية، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، ص 69

وقد تنشأ فيما بينهم أوشاج المودة فيود المسلم لو تزوج من كتابية تكون ستراً له، ويأتمنها على نفسه وماله وتربية أولاده، فأحل الزواج بها «والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا أتيتموهن أجورهن»، وأمر بحفظ أعراضهن إلى حد أن قرن بين الزنا بالكتابية وتعبير الكفر حتى لو كانت راضية فأتم الآية بقوله: «محصنين غير مسافحين ولا متخذين أخدان، ومن يكفر بالإيمان فقط حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين» «المائدة5».

وفي هذه الحياة الاجتماعية المشتركة، مع اختلاف الدين، لا يستبعد أن يتحاور المسلمون وأهل الكتاب حول أيهم أصح انتماء إلى عقيدته، وأية عقيدة هي الحق، فحرص القرآن على ألا يسمح المسلم لهذا الحوار بأن يصل إلى حد المساس بوحدة انتمائهم إلى مجتمع واحد، قال: «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن» «العنكبوت: 46».

فإن أوفى المسلم بما أمره أو حال بعض أهل الكتاب الحوار إلى خصومة أو عداوة فإن القرآن يوصي المسلمين بألا يحيلوا العداوة إلى شقاق وتمزق، مقراً بأن العداوة بين الناس في المجتمع الواحد لا تقطع علاقة الانتماء المشتركة إلى هذه المجتمع، بل إن القرآن يذهب إلى حد تنبيه المسلمين إلى أن قد تنتهي العداوة إلى مودة كما نبههم في آية أخرى إلى أن قد يكون في القتال الذي يكرهونه خير كثير.[1]

[1] د. عصمت سيف الدولة، العروبة والإسلام ص 20

الفرع السابع

أحبكم إلى الله أحبكم لعياله

لا شك أن معرفة الله عن طريق التفكر في خلق السماوات والأرض، الأنفس والآفاق هو من أجدى الطرق لمعرفة الله تعالى، لأنها تحتاج لاجتماع العقلانية والروحانية في المؤمن المتأمل الذاكر، وهو أمر لا يتوفر إلا في نخبة قليلة من الناس فقط، والانفراد بالنزعة العقلانية لدى أكثر الناس، أضعف من أن توصلهم إلى الله.

فالحياة –بصورة عامة- لا تقاد بالعقل بقدر ما تقاد وتحرك بالعاطفة الضمير والوجدان المطل على خلق الله،ومن بين العواطف والأحاسيس الكثيرة التي تملأ حياة الإنسان، تعتبر عاطفة الحب الأكثر قوة وعمقاً وسعة وشمولاً في حياة الإنسان وصميمه، بالإضافة لذلك فالإنسان يميل بطبعه للتشبه بمن يحب، مما يجعل أسم المحبوب يكتب تدريجياً على جبين المحب، بحيث يوجه ذلك النبع الفوار والدافئ للحب، الموجود في أعماقه، نحو حبيبه...

يقول الله في كتاب ال«بهاغافاد بورانا» : «كما تتدفق مياه نهر الغانج بدون توقف نحو المحيط، كذلك، فور سماع المحبين لصفاتي، تتحرك قلوبهم –باستمرار ودون توقف- نحوي، نحو الكائن الأسمى الساكن في قلوبهم»[1].

وبما أن الحب –في الحالة السليمة- عاطفة متجهة نحو خارج الذات، فإن البهاكتي «أي العاشق المنقطع لله» يرفض كل اقتراح يجعله هو نفسه الله الذي يحبه، أو حتى يجعل اله حقيقة النفس الكامنة في أعماق أعماقه،بل يصر عوضاً عن ذلك على الغيرية «بينه وبين محبوبه: الله»، كما عبر عن ذلك أحد النساك الهنود التقليديين عندما قال: «أريد أن أتذوق السكر لا أن أكون السكر نفسه!».

---

[1] د. هوستن سميث: أديان العالم ص 62

هل يمكن للماء أن يشرب ويعب نفسه؟

هل يمكن للأشجار أن تتذوق الثمار التي تحملها؟

إن الذي يبعد الله عليه أن يكون مختلفاً عن الله.

بهذا فقط يمكنه أن يعرف حب الله الزاخر بالبهجة والسعادة.

لأنه إذا قال إنه والله واحد، فإن تلك السعادة والحب سيتلاشيان على الفور، لا تصل بعد ذلك أبداً لأجل الوحدة التامة مع الله.

أين كان الجمال إذا كانت الجوهرة والحجرة شيئاً واحداً؟

الظل والحر شيئان مختلفان

وإلا أي تصبح راحة الظلال؟

الأم والابن أثنان

وإلا أين كان الحب؟

وعندما يلتقيان بعد طول فراق

فبأي فرحة وبهجة يشعران

أين يكون الفرح لو كانا واحداً لا أثنين؟

لاتصل بعد ذلك لأجل الوحدة التامة مع الله[1].

وانطلاقاً من ذلك، يجب مناقشة بعض المفاهيم والمقولات الصوفية بالقول:

إن حب الله والتبتل إليه وعبادته والتفاني في خدمته بكل ذرات كيانه، هذا الحب يختلف عن مفهوم الاتحاد مع الله والفناء به الذي لا يقره الإسلام، وبالتالي كيف يتحد شيئان يختلفان في الطبيعة والجوهر، الله تعالى، ليس كمثله شيء، ولم يكن له كفواً أحد، وسورة النجم تقول لنا إن الرسول عليه السلام، كان قارب قوسين أو أدنى من الله، لكنه لن يره أو يفنى فيه، وتلك مفاهيم وتعابير غريبة عن الإسلام، ولهذا استعمل القرآن تعبير، ولقد رأى من آياته الكبرى.

[1] د. هوستن سميث: أديان العالم ص 64

وإن نـوع المعرفـة المطلوبـة بـالله، هـي الصـداقة والحـب والـود بـأرفع معانيهـا المتصورة[١].

«وأخيراً في مثل هـذا الإطار، فإن شخصانية الله ضرورة حتمية لا غنى عنها، وهـي أبعد ما تكون عن إيجاد حد لله المطلق، إن الذي يحبه الإنسان –في الحالة الطبيعية– لابد أن يكون شخصاً، مهما كان ممجداً مطلقاً في صفاته وحكمته ورأفته ورحمته، نعم يمكن للفلاسفة أن يحبوا الوجود المطلق الذي هو فوق كل صفة، ولكن هؤلاء الأشخاص استثناء من الله».

«إذن علينا أن نحب الله حباً جماً، لا مجرد أن نقول بلساننا أننا نحب الله، بل نحبه وحده، ولا نحب شيئاً غيره إلا لأجله، ونحبه لذاته لا لغرض آخر أو هدف أبعد، حتى ولا انطلاقاً من الرغبة بالخلاص والتحرر، بل نحبه للحب فقط، نجاحنا في ذلك يمنحنا بهجة وسعادة، لأنه ما من تجربة يمكن أن تقارن بتجربة من يعيش حباً تاماً حقيقياً صادقاً، علاوة على ذلك، كلما قوي تعلقنا بالله واشتد حبنا له، كلما ضعفت سيطرة العالم علينا، نعم، قد يحب القديس العالم، بل هو يحبه فعلاً أكثر من محبة المدمن له، لكن حبه للعالم يختلف تماماً عن حب الآخرين له، إنه يحبه لأنه يرى في انعكاساً لمجد الله الذي يعبده..»[٢].

كيف ينمى هذا الحب لله في نفس الإنسان؟ لا شك أن المهمة لن تكون سهلة، القوة الشديدة التي تجذب بها أشياء هذا العالم ومفاتنه انتباه الإنسان بشكل لا يتوقف، تجعل من العجب حقيقة أن يتمكن كائن غيبي، لا يرى ولا يسمع، أن يكون منافساً لها، وهذه هي وظيفة الصلاة والذكر والتأمل التي تجعلنا في صلة مستمرة مع الله.

«هنا ندخل عالم أساطير الهند ورموزها العظيمة، ومئات التماثيل التي صنعتها لله، وطقوسها التي تتواصل ليل نهار وكأنها عجلة صلوات وأدعية لا تتوقف عن الدوران، هذه الأمور، لو قيمت على أنها أهداف بذاتها، فإنها ستعتبر بلا شك مغتصبة لمكانة الله.

---

[١] أبكار السقاف: الدين في الهند والصين وإيران، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2004

[٢] د. هوستن سميث: أديان العالم ص 65

ولكنها ليست مرادة لذاتها، إنها مجرد وسائل تقريب وجمع بين زوجين، هدفهما أن تشد قلب الإنسان وتوجهه نحو ما تمثله لا نحو ذاتها، وبالتالي فمن غير الصائب خلط تماثيل الهندوسية عن الله بالوثنية، أو خلط التماثيل المتعددة بالشرك وتعدد الآلهة، إنها مجرد مجاري ومعابر تنطلق خلالها روح الإنسان المثقلة بالحواس ل«تطير من الأحد نحو الأحد»، حتى كاهن القرية الهندي يفتتح العبادة في المعبد بهذا الدعاء:

«يا رب! اغفر لي ثلاثة خطايا ناجمة عن حدودي البشرية

إنك في كل مكان لكني أعبدك هنا

إنك من غير شكل ولا جسم، ولكني أعبدك في هذه الأشكال

إنك لا تحتاج إلى الثناء والمديح، ولكن أقدم لك هذه الصلوات والتحيات

ربَ! اغفر لي ثلاثة خطايا ناجمة عن حدودي البشرية».

«إن رمزاً كتمثال شخص له عدة أزرع، يصور، على نحو نابض بالحياة، التعدد المذهل لجوانب وقدرات الذات الإلهية وقوتها الخارقة المافوق البشرية، وهو بهذا يمثل بصورة مصغرة، من خلال التلخيص والتركيز، فلسفة كاملة.

كذلك الأساطير تسبر أغواراً قد لا يراها المثقف إلا بميل وعدم أمانة، إن الأمثال والقصص الأسطورية تقدم مثلاً «قيماً» بطريقة تشد السامع وتجعله يعمل على تجسيد تلك المثل والقيم في حياته الخاصة، وهذا يؤيد قناعة «إيروين إيدمان» Irwin Edman، بأن : «الناس إنما يتأثرون ويتحركون بالأسطورة لا بالأحكام الرسمية، ويتأثرون بالقصص والحكايات الخرافية «غالباً ما تكون على لسان الحيوانات» لا بالمنطق»، إذن قيمة تلك الأمور تكمن في قدرتها على تنبيه عقولنا من غفلة الانشغال بالعالم، لننقلها إلى التفكير بالله، ثم تدريجياً، إلى حب الله، بإنشاد الصلوات لله، برفع الابتهالات له بقلوب ملؤها الإخلاص والحب، بالتفكير بعظمة الله ومجده، بقراءة ما قاله أو ما قيل عنه في الكتب المقدسة، بالتأمل في الكون كله كإبداع الله وصنع يديه، نثير حبنا وتعلقنا بشكل مطرد بالله ، تقول «البهاغافا دغيتا»: «إن الذي يتفكرون بي ويعبدونني ولا يتعلقون بشيء سواي، انتشلهم عاجلاً وسريعاً من بحر الموت»[1].

---

[1] د . هوستن سميث:أديان العالم ص 66، هذا مع الإشارة إلى أن هذه النزعة في التمثيل والتجسيد حاربها الإسلام لأنها قد تقود إلى الشرك

«هناك ثلاث سمات بارزة لطريقة البهاكتي يوغا يجدر ذكرها: الذكر «جابام»، والحب بمختلف أنماطه الممكنة، وعبادة مثل أعلى يختاره الإنسان جابام japam هو تكرار ذكر اسم الله، هذه الممارسة لها نظيرها المسيحي المماثل لها تماماً، كما جاء مثلاً في أحد قطع الأدب الأرثوذكسي الروسي، هو كتاب «طريق حاج».

يحكي الكتاب قصة فلاح كان همه الشاغل أن يتمكن من تطبيق وصية الكتاب المقدس بـ«الصلاة دون انقطاع»، فأخذ يجوب –لأجل ذلك– أنحاء روسيا وسيبيريا حاملاً زاده من الخبز الجاف على ظهره، آوياً حيث يؤويه المحسنون، سائلاً عديداً من الكهنة ورجال الدين الرسميين، دون أن يرجع بشيء، حتى وقع في النهاية على قديس علمه: «أن يدعو ويناشد، دون توقف أو انقطاع، الاسم الإلهي المقدس ليسوع، بشفتيه، بروحه، بقلبه... أثناء كل مشاغله وفي كل الأوقات وفي جميع الأمكنة، حتى أثناء النوم».

لقد درب ذلك المعلم الفلاح حتى جعله قادراً على تكرار سام يسوع أكثر من 12000مرة في اليوم الواحد دون كبير عناء، و «ذلك العمل المتكرر للشفتين، أصبح – بنحو تدريجي وبدون شعور– ذكراً ومناشدة قلبية حقيقية، وأصبحت تلك الصلاة حضوراً ثابتاً ودافئاً ليسوع في داخله أورثه سعادة غامرة».

هذه بالضبط وصية الهندوسية للـ«بهاكتي» إذ تقول له: «ذكر اسم الرب الإله دائماً وفي خلال جميع نشاطاتك، سواء أكنت تغسل أو تسبح، تتسوق أو تزرع، إن قطرات الألفاظ التي لا تنقطع مع كل نفس، ستتسرب بنحو لا شعوري على العقل والمشاعر لتؤثر فيهما، وستنفذ وتترسخ بنحو ثابت لا يمحى في عالم اللاوعي محولة وموجهة كل الذات نحو الله..».

«وهنا الحب –بمختلف أنماطه الممكنة– يوظف ديناً ، لأن للحب ألوانه وأنماطه المتنوعة التي تختلف بحسب نوعية العلاقة المتبادلة بين طرفيه، فحب الوالدين لولدهما يحمل في طياته معنى إضافياً هو الرعاية والحماية، بعكس حب الابن لوالديه الممتزج بعاطفة التعلق والشعور بالانتماء، وحب الأصدقاء يختلف عن الحب الزوجي بين الرجل وزوجته، وهناك أيضاً حب يختلف عن كل ما ذكر، هو حب الخادم المخلص لسيده الخير الكريم.

ترى الهندسية أن الإنسان إذا أراد أن يحب شيئاً بكل ما أوتي من قوة فعلية أن يستخدم جميع طاقات الحب المودعة في نفسه، وذلك بأن يختار في حبه جميع كيفيات وأنواع الحب التي ذكرت، أي أنها تشجع «البهاكيتين» على أن يحبوا الله بكل نوع من أنواع الحب المذكورة[1].

يصنف علم نفس الهندوسية مراحل العبادة والتفاني في حب الله، تصنيفاً هرمياً تصاعدياً تزداد فيه المودة والألفة والحب المتبادل في كل مرحلة .

أولا : يأتي موقف المحمي اتجاه الحامي، الآخذ تجاه المعطي، الخادم تجاه سيده، في هذه المرحلة علينا أن نفكر في الله كأب وأم، وسيد أو مالك، تأتي بعدها مرحلة الصداقة، وهنا التقرب من الله يتخذ صورة أكثر حميمية حيث نرى في الله الصديق بل حتى زميل اللعب، وفي المرحلة الثالثة يأتي موقف الوالدين حيث ينظر المريد إلى الله نظرة الأم لأبنها، وأخيراً هناك موقف العاشق الذي يكون الله فيه المعشوق.

من بين هذه الأدوار لله، لعل الدور الذي ركز عليه الضمير الديني الغربي أكثر، دور الآب والسيد والمالك، لكن الأدوار الأخرى ليست منتفية تماماً، فعبارة:

«ما أحسن يسوع صديقاً لنا» ترنيمة مسيحية مألوفة، وهناك ترتيل آخر يؤكد على دورين بوقت واحد لله، وهو الترتيل الشعري الذي تختم مقاطعه بجملة: «سيدي وصديقي».

والله في سفر «نشيد الإنشاد» يأخذ شكل الزوجة، وهذا المظهر نجده أيضاً في كتابات المتصوفة حيث زواج الروح بالمسيح صورة معروفة ومستقرة، ولعل النظر لله كابن هي التي تبدو الأغرب من وجهة نظر الغرب، ومع ذلك فإن أغلب سحر الكريسمس «عيد ميلاد المسيح» يعود بالتحديد لحقيقة أنها المرة الوحيدة في السنة التي يدخل فيها الله القلب كطفل، مثيراً بذلك الحنان الخاص الذي يتدفق من دافع الأبوة الفطري»[2].

---

[1] د . هوستن سميث: أديان العالم ص 67، ونحن نقول إن ذلك إفراط ومبالغة في حب الله، وذكر الله –كما سنرى– والمبالغة في الحق كالمبالغة في الباطل، وذكر الله يجب أن لا يسلبنا أو يلهينا عن بناء العالم.

[2] د . هوستن سميث: أديان العالم ص 68، ونعتقد أن هذه التمثلات غير مقبولة في الإسلام، وقد حاربها المسلمون أطلقوا عليها اسم المشبهة أو المجسدة وقد ذكرنا هذا المعنى لمجرد المقارنة.

نـأتي في النهايـة إلى عبـادة اللّه متمـثلاً بشـكل المثـل الأعلـى المختـار مـن قبـل الإنسان، لقد مثلت الهندوسية اللّه وصورته بأشكال لا حصر لها، وهذا –كما يقول الهندوس– أمر مناسب وفي محله، فكل شكل ليس إلا رمزاً يشير إلى شيء ما ورائي، وما لم يكن أي واحد من تلك الأشكال قادراً على الإشارة إلى الطبيعة الحقيقية للّه بمظاهره وظهوراته التي لا حصر لها.

وعلى الرغم من أنه يمكن لعدد من التماثيل والصور أن تشير للّه بشكل متساو، إلا أنه ينصح المريد بأن يعلق قلبه طوال الحياة بواحد خاص من تلك المظاهر أو الظهوارات للّه/ إذ بهذا فقط يمكن لمعنى ذلك المظهر أن ينفذ إلى أعماقه وأن يستفيد المريد من قدرته الكاملة.

هذا المظهر هو المثل الأعلى الذي يختاره الإنسان، لا يعني هذا أنه يجب على «البهاكتي» أن يهمل ويتجنب جميع المظاهر والوجود الأخرى للّه.

الحب

نعود لنؤكد ونقول إن الحياة –بشكل عام– لاتقاد بالعقل وتحرك بالعاطفة، ومن بين العواطف والأحاسيس الكثيرة التي تملأ حياة الإنسان، تعتبر عاطفة الحب الأكثر قوة وعمقاً وتأثيراً في حياة الإنسان وكيانه، فالحب هو أعظم فضيلة في العالم[1].

ولقد سبق أن ذكرنا قول شارل لالو بأن المطلق على مستوى العاطفة هو الحب، فالحب بحر طام هادر لا حدود لأمواجه الدافقة، لكن ما هو أعظم حب، وأعظم تدفق من كل حب هو حب للّه، ذلك النبع الفوار والدافئ للحب، الموجود في أعماق كل قلب إنساني في كل ذرة من ذرات كيانه، لهذا الكائن المطلق في صفاته وحكمته ورحمته.

علينا أن نحب اللّه حباً جماً، لا مجرد أن نقول بلساننا إننا نحب اللّه، بل نحبه حقاً، ونحبه وحده، ولا نحب شيئاً غيره إلا لأجله، ونحبه لذاته لا لفرض آخر أو هدف أبعد، وحتى ولا انطلاقاً من الرغبة بالخلاص والتحرر بل نحبه للحب فقط.

---

[1] د.هوستن سميث: أديان العالم ص 195

رفع الصلوات لله، ورفع الابتهالات له بقلوب ملؤها الإخلاص والحب بالتفكير بعظمة الله، ومجده، وصنع يديه تنير حبنا وتعلقنا وبشكل مطرد بالله[1].

وحب المؤمن –في الإسلام– لله في كل ذرة من شغاف قلبه، فهو البوصلة التي تحرك كل ذرة فيك، والمؤمن لا يفتأ يصعد ابتهاله لله قائلاً: إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين.

فإلى الله تتحرك حبات قلب المؤمن وذرات كيانه ووجوده.

قال تعالى: يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم من دينه فسوف يأتي الله بقوم، يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم...المائدة / 54.

وحب العبد لله ليست هكذا عشوائية دون ثمن وسبب، وإنما هو مشروط باتباع الله: قل إذ كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم.. آل عمران/31.

ويكشف القرآن الكريم عن أولئك الذين يحبون من هاجر إليهم، قال عز وجل: والذين تبوؤوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم، ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة...الحشر/9.

ومن سماته أنه يفتح قلبه للحب، قال تعالى: ها أنتم أولاء تحبونهم ولا يحبونكم وتؤمنون بالكتاب كله...آل عمران /119.

وها هو القرآن يكشف عن حالات انحراف الحب وتوظيفه في غير محله، قال تعالى: فقال إني أحببت حب الخير «المال» عن ذكر ربي ص32.

وأخذ يعدد تمثلات الانحراف في الحياة قال: زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل والأنعام والحرث، ذلك متاع الحياة الدنيا، والله عنده حسن المآب....آل عمران/14.

---

[1] المرجع السابق، ص 66

ثـم كشـف القـرآن الكـريم عـن مظـاهـر حـب المـال: وإنـه لحـب الخـير شـديد .. العاديات/1.

وقوله: وتحبون المال حباً جماً... الفجر / 20.

ثـم يكشـف القـرآن الكـريم السـتار عـن هـؤلاء الـذين يحبـون العاجلـة: إن هـؤلاء يحبون العاجلة ويذرون وراءهم يوماً ثقيلاً... الإنسان / 27.

هـؤلاء الـذين يحبـون شـيوع الفاحشـة: عـن الـذين يحبـون أن تشـيع الفاحشـة في الذين آمنوا... النور / 19.

البحث الرابع

الإسلام والتجديد الإنساني ومسألة

التوفيق بين علوية الله وإنسانية الإنسان

لعل موقف المسلمين في التحديث والتحضر العصري موقفاً جزئياً وإبداعياً وحركياً ومتنوعاً، وهو موقف على المسلمين –أكثر من أي لحظة مضت– تشمير السواعد ومراجعة كافة المقولات الإنسانية الحركية والتجارب الفكرية والتاريخية في الإسلام وغيره، كل ذلك بإرادة التغيير الحديث مع الحفاظ على الذات والجوهر ومع التوفيق بين مقولتي العلوية ولإنسانية، وما دامت الحقيقة –عند المسلمين– تكمن في الوحي «القرآن الكريم» فالتحديث يتطلب أولاً تجديد نظرتنا ومنهجنا للكلمة الإلهية «الكتاب»، شريطة أن يكون التجديد منهجياً أولياً ويستند إلى المبادئ الذاتية الإسلامية إضافة ومقترنة بالمفاهيم العلمية الحركية الحديثة.

إن القرآن هو الينبوع الأول الأهم للحياة والقيم الإسلامية، وبه تم خلق رسالة جديدة وشرعاً جديداً وأمة جديدة، وكيفما كانت الأسباب التاريخية والجغرافية والديموجرافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تواترت في تأليف وتحريك عملية هذا الخلق التاريخي، فإن الكلمة الإلهية معبراً عنها بالقرآن هي التي استجمعت جميع هذه العوامل، كاندفاع تاريخي جديد أو كقوة تاريخية خلاقة، ولذلك لايسوغ فهم الإسلام إلا بالقوة الفريدة التي حركته: قوة الكلمة الإلهية كلمة خلاقة، فقد ظل الإسلام ينمو ويتسع ويتقدم ما دامت الكلمة الإلهية كلمة خلاقة، أي ما دام لها فعلها الخلاق في النفس الإنسانية والمجتمع الإنساني والتاريخ الإنساني، ووقف الإسلام منذ استحالت الكلمة الخلاقة كلمة لازمة تتكرر ليل نهار وكأنها ليست أكثر من صدى خافت لماضٍ بعيد!

إن إعجاز الكلمة الخلاقة هو إعجاز القرآن وإعجاز للإسلام الحقيقي...

ويكاد يكون أروع وجه من وجه إعجازها أنها أمر إلهي بالحركة الدائمة.

ويكفي أن يقرأ الإنسان القرآن قراءة أولى ليشعر في كل آية من آياته أنه كتاب الحركة، إنه الصورة الرائعة لحركة الخلق الإلهي، والأمر الإلهي بالحركة هو الأمر الوحيد الثابت الذي لا يتغير، ولكن كل ما عداه في حالة حركة دائمة وتغير دائم، إنها سنة الله لكل ما هو كائن، سنة الله «ولن تجد لسنة الله تبديلاً».

إن الكلمة القرآنية هي تذكرة أي توعية بهذه الحركية النوعية: فهي تذكرة بحركية عملية الخلق كعملية كلية، «إنه يبدأ الخلق ثم يعيده» «يزيد في الخلق ما يشاء» «ثم أنشأناه خلقاً آخر» «يخلق ما يشاء» «ويخلق ما لا تعلمون».

وهي تذكرة بحركية آيات الخلق الطبيعي، كما تتجلى «في اختلاف الليل والنهار». وفي الشمس « ...تجري لمستقر لها »، وفي «الأرض الميتة أحييناها » وفي القمر « ...قدرناه منازل..»، وفي الفلك « ...تجري في البحر»، وفي نظامية الحركة الطبيعية «لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون».

وهي تذكرة بحركية خلق الإنسان: «ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من الطين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة، فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر. فتبارك الله أحسن الخالقين.» «وقد خلقكم أطواراً».

وهي تذكرة بحركية المجتمع: «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض..».

وهي تذكرة بحركية التاريخ: «وتلك الأيام نداولها بين الناس».

«ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الأرض ما لم نمكن لكم وأرسلنا السماء عليهم مدراراً وجعلنا الأنهار تجري من تحتهم فأهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا بعدهم قوماً آخرين».

إن الحركية التي تذكر بها الكلمة القرآنية هي حركية إلهية البداية والنهاية، ولكنها استحالت مع ذلك حركية إنسانية خلاقة، وقد كان هيجل فيلسوف الحركة الحركية في العصر الحديث أحسن من رأى هذا الفعل الحركي للكلمة القرآنية، فنوه بها في كتابه «فلسفة التاريخ».

وذكر أن أهم ما يمتاز به الإسلام هو نفيه الثبات عن كل موجود حسي « ...فكل شيء مدعو لأن يمتد امتداداً ذاتياً في الفعالية والحياة في رحابة العالم التي لا حد لها، فتظل عبادة الواحد الصلة الوحيدة التي توحد بها الكل..».

وما دام الواحد هو الحد الوحيد لهذه الحركية، وهو ذات مجردة، فإنها حركية اللامحدود أي الحرية المطلقة، وما دامت حركية الحرية الطلقة، فإنها في رأي هيجل تستثير حماساً يستنفر أعظم ما عرف الإنسان من أفعال «فقد يتحمس الأفراد لما هو نبيل ورائع بأشكال شتى، ولحماس شعب لاستقلاله قصد معين، ولكن الحماس الشامل لأنه مجرد لا يقيده أي شيء، ولا يحده أي شيء، ولا يبالي بأي شيء، هو حماس الشرق المحمدي.».

الكلمة الإلهية هي إذاً خلاقة لأنها تذكرة بالحركية الدائمة وتوعية بالحركة المطلقة، إنها خلاقة لأنها محركة ومحررة، فهي تبعث في النفس الوعي الكامل بعملية الخلق الكلية، وتوجهها في طريق الخالق، وهو طريق الحرية المطلقة، وهنا يبدو بهتان المسخ الذي مسخه الإسلام من قبل أبنائه وأعدائه على السواء، حين صوروا طريق الإيمان بالله على أنه طريق العبودية المطلقة، إن الله الذي لا يحده شيء المثل الأعلى في السموات والأرض، «وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم». إن مثله الأعلى هو مثل الحرية المطلقة، والإيمان به والتسليم له هو التزام بهذا المثل الأعلى أي بالحرية المطلقة، وتعهد باتخاذ الوجود سلم تحقيق هذه الحرية، وقد رأى هيجل أيضاً فعل هذا المثل الأعلى في الذات المؤمنة، ورآه يتجلى « ..في الروح النبيلة.. في جلال الحرية على وجه لا مثيل له في نبله وأريحيته وشهامته وصدقه».

إذن فالكلمة الخلاقة هي من أوصاف وصفات الله أي الحرية أي العقل أي الخلق، والإسلام هو الكلمة الخلاقة أي هو قبل كل شيء هذه المبادئ الثلاثة الأولى، وهي مبادئ وجود «الكائن المبدع» كما عرفها الإسلام، وهي المبادئ التي يمكن أن تحرك روح الإسلام من جديد تحريكاً إبداعياً.

ويعني هذه المفهوم الجديد للكتاب، وهذا الفقه الجديد لحقيقة الإسلام تحرك روح التجديد في الفكر الإسلامي والحياة الإسلامية بأقوى وأعمق ما تحركت حتى الآن.

وروح التجدد في الإسلام كما هي في كل دين تلك الروح التي تسمح له بآن يستسيغ كل ما هو طبيعي، أي كل ما هو علمي وما هو جديد، وأن يظل مع ذلك معبراً تعبيراً ذا معنى أي تعبيراً ذا تأثير في فكر الإنسان وسلوكه.

وهذا الالتقاء في الدين بين ما هو طبيعي وبين ما هو ما بعد طبيعي هو أيضاً التقاء ما بين الضرورة والحرية، وهو التقاء ديالكتيكي بين الطبيعة والله، الطبيعة ضرورة ونظامية وصيرورة والله حرية وخلق وكينونة، وبقدر ما يستمر الالتقاء في الدين بين الضرورة والحرية بقدر ما يظل معبراً عما هو كائن بدون أن ينفصل عما هو صائر، وبقدر ما يتجدد في الدين أو خلاله هذا الالتقاء بقدر ما يبقى قاعدة الحوار اللانهائي بين الله والإنسان.

وتنطبق هذه الحقيقة الأولية على الإسلام كما تنطبق على أي دين سماوي آخر، ويتوقف فعل هذه الروح التجددية على تواصل الدين مع مناهج المعرفة التي تصله بكل ما هو طبيعي، وتدنيه من كل ما هو صائر، وتقربه من كل ما هو متجدد، بدون أن تقطع ما بينه وبين ما هو أزلي.

وقد اعتمد الإسلام منذ انبثاقه في القرن السابع الوحي طريقاً للحقيقة، ومنهجاً للمعرفة كلام الله، وكما يقول الغزالي في كتاب «المعارف العقلية»، فإن « ...أول مرتبة من مراتب كتابة الله تعالى الإبداع[1]».

ولذلك يوقظ الوحي وعي الإنسان بجمع آيات هذه الإبداع سواء أتجلت في الكتاب أم في الطبيعة أم في التاريخ أم في نفس الإنسان، ومن هنا بات اعتماد المنهاج العلمية الموصلة للكشف عن جميع هذه الآيات فرضاً لا تقل مسؤولية عن واجب الكشف عن آيات الله في القرآن الكريم، وسائر الكتب السماوية، ومن هنا رأينا كيف أن علماء الإسلام ومفكريه وفلاسفته اعتمدوا مختلف الطرق العقلية، وكان ما نشأ

---

[1] الغزالي: المعارف العقلية، تحقيق عبد الكريم العثمان، دار الفكر، دمشق 963، ص 80

من توتر بين مختلف أتباع هذه الطرق، سبباً رئيسياً من أسباب التجدد في الإسلام، فظل خلاقاً ومتجدداً، ما فتئت جميع هذه الطرق والمناهج متجددة وخلاقة، وجمد حينما طغت طريقة واحدة من هذه الطرق على الطرق الأخرى.

ويكاد يكون هذه الذي حدث للإسلام قانوناً من قوانين حركة الأديان والثقافات والمجتمعات وسكونها، فهي تتحرك تحركاً خلاقاً حين تعمل فيها مناهج متعددة للمعرفة، وتبقى بقاء استمرارياً حين يتسلط عليها منهج واحد.

ويشير العالم الاجتماعي سوروكين إلى هذا في كتابه «أزمة عصرنا»، فيقول بأن المجتمع الذي يسوده منهج واحد للمعرفة « ...يضل عن الحق، وينصرف عن المعرفة الحقيقية نحو الجهل والخطأ ونحو تفاهة القيم وقحط الروح الخلاقة وفقر الحياة الاجتماعية، الثقافية ويؤدي هذا الانحراف إلى تراكم الصعوبات النظرية والعلمية التي يوجهها مثل هذا المجتمع، وتتعسر إمكانات تكيفه مع الواقع، وتضيق قدرته على بلوغ حاجاته، وتضطرب حياته، ويزول أمنه، ويتبلبل نظامه، وتتهافت طاقته الخلاقة، ويحين اليوم الذي يجابه فيه أحد احتمالين: فإما أن يطرد انحرافه فيصاب بشلل نهائي، وإما أن يصحح خطأه باعتماد منهج أفضل لمعرفة الحقيقة والواقع والقيم الثقافية»[١].

والموقف الذي اتخذه الإسلام من مناهج المعرفة النقلية والعقلية ما بين القرن السابع والقرن الرابع عشر هو الموقف القرآني الحقيقي من المعرفة، فهو الذي جعل تجربته التاريخية تجربة حضارية خلاقة بقد رما كانت تجربة دينية خلاقة.

فقد جدد الوحي القرآني الذي نزل على محمد السياق الوجداني، الاعتقادي، والقيمي، لكون متنوع وإنسانية متغيرة، فالله واحد، والحقيقة واحدة، والروح واحدة، والإنسان واحد،والمصير واحد، ولكن طرق الإنسان إلى الله متعددة، ومسالكه في الكون متشعبة، ولذلك يتحتم تعدد منهاج نشدانه للحقيقة الأخيرة الواحدة[٢].

وهكذا، فإن التجربة الإسلامية، التي يتحقق كمال رؤياها في الوحي، وتبلغ ذروتها في حقيقة الله، اتخذت الملكات الحسية والعقلية والإلهامية درجات في سلم

---

[١] P.A.sorokn : the crisis of our age، New youk .k.p. Dutton، 1941.p.114

[٢] د. صعب: المرجع السابق ص 93

الصعود نحو هذه الذروة، ويدعو القرآن الإنسان للاهتداء إلى الله بكل ما أنعم به عليه من جوارح، وخلال كل ما خلقه له من روائع، وعبر كل ما سخر له من مخلوقات.

وقد انتبه المفكر الباكستاني العظيم الشاعر الفيلسوف محمد إقبال إلى هذا الموقف القرآني من المعرفة، فقال: «يرى القرآن أن الموقف التجريبي هو طور ضروري من حياة الإنسان الروحية، ولذلك فإنه يعلق نفس الأهمية، على جميع ميادين التجربة الإنسانية، كطرق لمعرفة الحق الذي يكشف عن وجوده بآيات خفية وظاهرة».

وهذا الموقف القرآني من المعرفة هو الذي أتاح للإسلاميين من ممثلي مختلف العلوم العقلية والنقلية، أن يمضي كل منهم في مغامرته العلمية، معتمداً منهجه المفضل، يقوم بما يأمره به الله، فأصبحوا بذلك أعلاماً للمعرفة بمختلف حقولها، وأصبحوا بأخلاق الله بقدر الطاقة الإنسانية، وأصبحوا ناشدين لكلام الله بمختلف مراتبه، وفي أعلاها مرتبة الإبداع التي نوه بها الإمام الغزالي وأصبح الكشف عن هذا الإبداع بمختلف آياته وروائعه ومعجزاته الضالة المنشودة لكل عالم ولكل مفكر من مفكري الإسلام.

ودخل لذلك تعدد مناهج المعرفة في العلوم الدينية والعقلية أو في العلوم الدنيوية والآخروية، فبرز بين الفقهاء والأصوليين والكلاميين أهل النقل والعقل، وظهر بين الشعراء والعلماء والفلاسفة أهل التجريبية الحسية والعقلانية والإلهامية، وبلغت النزعة العلمية الطبيعية أوجها لدى جابر بن حيان، الذي آمن بقدرة الإنسان على أن يقتدي بالله في إبداعه، فينشئ إنساناً بالصنعة كما خلق الله إنساناً بالطبيعة.

وبلغت النزعة العلمية الاجتماعية أوجها لدى ابن خلدون، الذي كان في مقدمته رائد الوعي الإنساني لوجود قوانين وعلل طبيعية للنمو الاجتماعي والاقتصادي والسياسي...

وبلغت المغامرة العقلانية حدها الأقصى لدى ابن رشد، الذي يعتبره اتيان جلسن رسول العقلانية في العصر الوسيط.

وسمت النزعة الإلهامية إلى أنشودة مولانا جلال الدين الرومي، التي يقول فيها:

أنا لست مسيحياً

ولست يهودياً

ولست جبرياً أو مسلماً

ولست من الشرق ولا من الغرب

ولست من البر ولا من البحر

أنني أنشد واحداً

وأرى واحداً

وأدعو واحداً

ولا نقصد من ذكر جميع هؤلاء التسبيح بدين، أو تمجيد ثقافة، أو التباهي بحضارة، ولكننا نعني الإشادة بموقف منهجي معين من المعرفة.

ويبقى توجهنا وتفاعلنا مع كل ما ذكرناه دون أن نغير موقفنا وذاتنا وجوهرنا وإيماننا بوحدانية الله.

هذا الموقف المتضامن المتجدد هو المسؤول عن تجدد الإسلام ما بين القرنين السابع والرابع عشر،وكان تركه هو المسؤول عن سبات الإسلام من القرن الرابع عشر حتى التاسع عشر، ومن ثم فالعودة إليه هي المسؤولة عن تحرك الفكر الإسلامي منذ بداية القرن التاسع عشر حتى اليوم.

أجل لقد فتح تعدد مناهج المعرفة وطرقها للإسلام آفاق التفاعل، والتحاور مع أديان العصر الوسيط وثقافاته، ففتح له الطريق الإلهامي، أفق التكاشف مع التصوف المسيحي والشرقي والأفلاطوني الجديد.

وفتح له الطريق العقلاني أفق التواصل مع الفلسفة اليونانية ومع الرياضيات الهندية،وفتح له طريق الملاحظة آفاق التبادل مع علوم اليونان وعلوم جميع الثقافات السائدة في البلاد التي دخلها المسلمون، كما فتح له طريق التذوق الجمالي أفق التناجي مع آداب هذه البلاد وفنونها، حيث نشأ من كل ذلك ثقافة الأديان والفنون التي تفاعل معها الإسلام، وظلت مع ذلك معبرة عن روح الإسلام الذاتية الخلاقة، أي عن روح التواصل السرمدي بين التحرر الذاتي.[1]

---

[1] د. صعب: المرجع السابق ص 96

ولا شك أن الإسلام المعاصر سينتصر في معركة التحررية مع الآخرين، وشريطة أن ينتصر في معركته التحررية مع نفسه، الانتصار على الذات أعسر وأشد وأخطر من الانتصار على الغير، وهذا ما علمنا إياه الرسول في قوله لقومه بعد خروجهم مظفرين من موقعة عسكرية: «عدنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر»، فسألوه، وما هو هذا الجهاد، فقال: «جهاد النفس»، والانتصار على الذات هنا هو في السمو بالذات الإلهية الحقيقية فوق الذات التاريخية، بدون أن يعني ذلك انقطاعاً عن حركة التاريخ الإنسانية المتدفقة خلقاً وتقدماً.

وأول مظهر لانتصار الإنسان على ذاته أن نعي وندرك أنه لا تكون ألوهية الله إلا حيث تكون إنسانية الإنسان، ويستخلص من ذلك أن واجبنا المسيحي والإسلامي الأول، هو أن نتعاون معاً، لا لنحقق إنسانية المسيحي والمسلم فحسب، بل لنحرر ولنبارك ونذوق إنسانية كل إنسان.

وقد ذكر الله الرسول بهذا الواجب، حينما دعاه إلى التحول من العبادة في غار حراء، إلى الجهاد في سبيل خلاص الإنسان، وتصور مولانا جلال الدين الرومي محمداً في حوار مع الله حول هذه الدعوة، فيقول له الله:

«ادع الناس وانذرهم واهدهم الصراط المستقيم»، فأجابه الرسول: «يارب ما هو الذنب الذي اقترفته لتقصيني عنك؟.. إنني لا أحب الناس، فرد عليه الله: لا تجزع يا محمد لأنني لم أطلب منك حتى الآن الاهتمام بالناس، وإذا كنت أطلب منك هذا الطلب الآن، فإنك ستظل دائماً معي، وحينما تعني بهم فإن تعلقك لن يخف ولا مقدار ذرة، ومهما فعلت، فإنك ستظل متصلاً بي» والرسول في هذا التواصل الحي مع الله من أجل خير الإنسان هو قدوة كل مسلم، بل هو الأسوة لكل إنسان، وليست أمانة هذا التواصل، وليس الخلاص الذي ينبثق منه شأن المسلم وحده، بل هو شأن جميع البشر.

وقد جاء وعد الله هذا لجميع المؤمنين على وجه لا يحتمل اللبس في سورة المائدة في قوله تعالى: «إن الذين آمنوا والذين هادوا والصائبين والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون».

الموقف السليم من الديانات الأخرى وفي مقدمة هذه الديانات، الديانة المسيحية، وليس قولنا هذا من الناحية المجردة الصرف، بل لأن المسيحيين العرب، ساهموا مساهمة فعالة في بناء العروبة الحقة.

ومع هذا فلنضع –بادئ ذي بدء– إلى بعض أبناء السيد المسيح إلى تلك الكلمات الدافئة الحميمة تجاه الإنسانية التي تصدر عنهم.

يقول الحكيم المسيحي جاك ماريتان في آخر كتاب له «فلاح من الجارون» وجهها إلى المسيحيين، وهي تصلح نداء للمسلمين والمسيحيين معاً، وقد جاء فيها: « ...لقد أحببنا غير المسيحيين حتى الآن... لا تقديراً منا لما هم عليه بل تطلعاً منا لما سيصيرون إليه.. ولكن التغير الباطني الكبير الذي يشغلنا الآن... يجعلنا نحبهم بما هم عليه وكبشر يفرض علينا واجبنا المحبة الأولى أن نودهم...» نعم إن هذا الواجب الإلهي يفرض علينا أن نحب كل إنسان من حيث هو إنسان، لأن كل إنسان هو في معناه المسيحي مخلوق على صورة الله، وهو في معناه الإسلامي خليفة الله في الكون.

وفي حديث مطول للناسك الروحي البروفسور الدكتور هوستن سميث يقول المذكور:

إن هذا التجدد المنهجي الذي يفتح أمام الإسلام سبيل التفاعل والتحاور مع جميع معارف العالم الخير الخلاق مع جميع شعوب العالم الحديث –هو الخطوة الأساسية الأولى التي يتطلبها التجدد الذاتي، فليس هناك من كائن يستطيع أن يبقى فكرياً أو حياتياً في حال تقوقع أو انعزال، ولكن الإسلام هو في اعتقاد المسلم شرع بقدر ما هو نهج، وهو شرع منظم لجميع قواعد الفكر والحياة تنظيماً يبقى ولا يتغير، ويقف هذا المفهوم الخاطئ للإسلام حائلاً بين المسلم وبين التكيف الإبداعي مع مستلزمات التقدم الحديث، ويقف حائلاً بين غير المسلم وبين رؤية قابلية الإسلام وقدرة المسلمين على مثل هذا التكيف، ولذلك تتحتم النظرة الجديدة إلى الاجتهاد، وهو مبدأ الحركة والتجدد في الشرع من قبل المسلمين وغير المسلمين وموضوع الاجتهاد في الإسلام هو في ظاهره موضوع أصولي فقهي يتناول كيفية استنباط الأحكام الشرعية، ولكنه في حقيقته أوسع وأعمق من ذلك، لأنه يتعلق بروح الإسلام، وبقابليته للتكيف مع أحوال الإنسان المتغيرة، وحاجاته المستجدة في كل زمان ومكان،

فإما أن تكون لديه هذه القابلية، فيكون حقاً كما يعتقد المؤمنون به، هدى الله الأزلي للإنسان، وأما أن يفتقد هذه القابلية، فيكون قد استنفد غرض وجوده في مرحلة ما من التاريخ، فأصبح على الإنسان أن يستهدي في المراحل الجديدة بتعاليم أخرى أكثر انطباقاً على متطلباتها من تعاليم الإسلام.

ويكتسب هذا الموضوع أهمية خاصة في ظروف الراهن من حياة الإنسانية، وفي الطور الحالي من حياة المسلمين، فالإنسانية تعيش اليوم حضارة الشيء المكتشف اكتشافاً علمياً تجريبياً محسوساً، وتكاد تبتدع في كل لحظة من لحظات وجودها اكتشافاً جديداً، وهي مندفعة بفضل هذه المغامرة العلمية الرائعة في طريق تجاور الأرض إلى كواكب جديدة.

والتحدي الأكبر للمسلمين في مختلف ديارهم هو أن يتوصلوا للمشاركة في هذه المغامرة، أي لأن يتحولوا من جماعة مقلدة لأسلافها، أو محاكية للجماعات التي سبقتها إلى الفتح العلمي، إلى جماعة مبتكرة ومساهمة في هذا الفتح.

فهل يتحقق للمسلمين هذا التحول الأساسي بالإسلام أو بدونه، وهل يتم لهم الفتح الجديد بالدين الموروث، أو بالانصراف عنه لدين جديد أو إيديولوجية جديدة؟[1].

هذا هو السياق الوجودي أو التاريخي لبحث موضوع الاجتهاد في الإسلام، وما لم يجر البحث في هذا السياق الحي، فإنه يظل بحثاً حرفياً ميتاً لا علاقة له بالواقع، وليس المهم في نظرنا التغني بما كان لأسلافنا من قدرة اجتهادية خارقة، ولا الإشادة بالثروة الشرعية الرائعة التي خلفوها لنا، فقيمة تراثنا الشرعي مقدرة أبلغ تقدير من جميع الذين درسوها دراسة تاريخية موضوعية من المسلمين وغير المسلمين.

يقول في هذا الصدد الكونت ليون استروروغ في محاضرات ألقاها في جامعة لندن: إن الشرع الإسلامي يبدو إذا ما نظرنا إليه من ناحية بنيته المنطقية « ...من أكمل الروائع، التي تستثير إعجاب الباحث حتى عصرنا هذا، فإذا سلمنا بالعقيدة التي يقوم عليها الوحي للرسول، أصبح من المتعذر علينا أن نجد ثغرة ما في السلسلة

---

[1] د. حسن صعب: المرجع السابق ص 102

الطويلة من القياسات التي تحتفظ بصحتها سواء من ناحية المنطق الشكلي أو من ناحية قواعد النحو العربي.

وإذا درست محتويات هذا المصنع المنطقي، فقد توصل هؤلاء العلماء الشرقيون الذين عاشوا في القرن التاسع بالاستناد إلى مبادئهم الكلامية، إلى النص على حقوق الإنسان، بما تشتمل عليه من الحقوق المتعلقة بالحرية الفردية، وحصانة الشخصية والملكية، ووصفوا السلطة العليا أو الخلافة بأنها مبنية على التعاقد... وعنوا بذلك أن عقدها قابل للإلغاء إذا لم تطبق شروطه تطبيقاً أميناً، ووضعوا قانوناً للحرب يحوي من التعاليم الإنسانية النبيلة ما يمكن رجال الحرب العالمية الأولى أن يحمروا تجاهه خجلاً، واعتمدوا مبادئ التسامح تجاه غير المسلمين لم يعتمد غربنا ما يماثلها إلا بعد ألف عام...»[١].

ويدل قول اوستروروغ على خصائص للشرع الإسلامي، تضفي على الاجتهاد فيه مزيداً من الأهمية، فهذا الشرع يتناول حقوق الإنسان الفردية،أي ما يعرف اليوم بالقانون الخاص، ويتناول تنظيم الخلافة أو السلطة أو ما يعرف اليوم القانون العام، ويتناول أحكام الحرب أو ما يعرف اليوم بالقانون الدولي.

فالنظرة فيه إلى القانون هي نظرة شاملة، ولكنها ليست نظرة قانونية حقوقية صرفة، ولكنها تستند إلى مسلمات اعتقادية ومبادئ خلقية، ومن هنا جاء الترادف في الاصطلاح الإسلامي بين الدين والشرع أو بين الدين والشريعة، وجاء وصف الشريعة بأنها تشمل الاعتقادات والعبادات والمعاملات، وصفها الدكتور محمد سلام مذكور في كتابه «مدخل الفقه الإسلامي» بأنها أحكام اعتقادية وأحكام عقلية وأحكام عملية[٢]، ونشأ من هذا الشمول وصف الإسلام الشائع بيننا اليوم بأنه دين ودولة، ومرد الاعتقاد في هذا الشمول إلى الآية القرآنية التي نزلت إلى محمد في حجة الوداع ونصها:

«اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً».

---

(١) Cunt leon ostrorg : the Angora reform، 1927، p. 30

(٢) د. محمد سالم مدكور: مدخل الفقه الإسلامي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 964، ص 15

خاتمة

لاستجلاء مفهوم الإنسان واستجلاء وحرث طبيعته استقرأنا آيات الذكر الحكيم ومحاولة تنقيتها وفرزها إلى أبعاد الإنسان الكونية والدينية والاجتماعية والاقتصادية والعالمية، وركزنا التحليل بوجه أخص على البناء العلائقي الذي يقيمه الإنسان بالكون وبالخالق وبالإنسان.

لقد تركز وكدنا في شاغلين أساسيين- الأول يتركز على إبراز أمرين هامين في إبرازهما فائدة كبيرة لنا، إن أردنا من جهة، أن نكون فلسفة خاصة بنا تنبثق عن جذور ثقافية متأصلة ومتجذرة في نفوسنا ، وإن أردنا من جهة أخرى أن نبني إنساننا الحاضر بناء مركزاً وسليماً على أساس المقومات الجوهرية النابتة في كياننا الوجودي التاريخي.

لقد كانت فلسفة الخلق هي الوجهة الأساسية والطبيعية التي يجب أن تنصب عليها جهودنا لتحقيق الأمر الأول إذ ظهرت دراستنا تصلح لأن تعتمد كأساس لبناء فلسفته الخاصة.

وفي مقدمة تلك الأفكار بل وأهمها المنحى الثنائي الذي شكل منذ البدء المنطلق والقاعدة لكل جوانب البحث، وعلى كل المستويات المادية والروحية ففكرة «ثنائية الخلق» هي إحدى أهم المضامين الجوهرية للمنحى الثنائي، تلك الفكرة التي أضفى عليها القرآن الكريم والحديث النبوي طابعاً خاصاً جعلها تنفرد وتتميز بميزات ذاتية، وإن كانت تندرج في السياق التاريخي العام في إطار واحد مع بقية الفلسفات الأخرى.

ومن الأهمية بمكان أن ننوه بهذا الإنفراد أو التفرد لأنه ترك آثاراً عميقة وجذرية على شخصية الإنسان في الحديث النبوي إذ عبر عن نفسه على أكثر من صعيد كالصعيد الفكري والنفسي والفعلي.

ولكن وقبل أن نتحدث عن التفرد والتميز لا بد وأن نلخص بإيجاز مضمون تلك الفكرة التي نسارع إلى القول بأنها تضع الآلة الخالق في طرف وتفرده بالوحدة والألوهية، ثم تضع الكون المخلوق كله في طرق آخر، في إطار الكائنات ظهر الإنسان ككائن مخلوق إلا أنه تميز عن كل الكائنات الأخرى، فأعطي إبان عملية تكوينه بعدين

أحدهما «روحي» والآخر «ترابي» بينما ظهرت كل الكائنات الأخرى ببعد واحد، علماً بأنها تختلف أساساً فيما بينها بجوهرية هذا البعد.

وتبعاً لذلك فالإنسان كائن مخلوق يحتويه العالم بوصفه نتاج عملية كونية واحدة وهو بدوره يحتوي العالم بوصفه كائناً عاقلاً ومفكراً، إذن فالبعد الكوني يتأصل ويتجذر مع البنية التكوينية الذاتية للإنسان، وذلك لأن «التراب»[1] -وهو أحد أبعاده- يشكل عنصراً أساسياً وجوهرياً من العناصر التكوينية للعالم.

فالجسد الذي صنع من الطين أو الصلصال أو الحمأ هو الحيز الذي يشغله ويكونه الإنسان.. ولا يسعه «الإنسان» أن يكون في العالم إلا من خلال الصورة الجسدية، التي من خلالها يدرك الأشياء والأشخاص الذين يتألف منهم العالم، والتي من خلالها أيضاً يتم التأثير المتبادل بينه وبينهم، وهي إحدى الضرورات اللازمة للقيام بمهمة الخلافة في الأرض، ولكن ذلك لا يعني أننا نسلم أن ماهية الإنسان تكمن في البعد «الترابي» فحسب، إنما القصد من ذلك أن نؤكد على وجود صلة حقيقية تربط بين الإنسان والعالم وأما البعد الآخر للإنسان «أي البعد الروحي» فهو بدوره يملأ الجسد وينزع إلى أعلى «أي إلى الإله»، ومن ثم فبعد الإنسان هما بمثابة «إمكانية» للترسب أو للترقي، وأن الإنسان بإرادته يحدد اختياره بالتوجه إما على الترقي وإما إلى الترسب وهو حر مسؤول عن تقرير مصيره بنفسه ويحمل تبعية أفعاله، وهكذا لم يعد مقبولاً أن نسوي بينه وبين غيره من الكائنات الأخرى التي تسير وفقاً لطبيعتها ولا تقوى على خلافه، بينما هو يقوى بإرادته على حرية الاختيار حتى وإن كان في الاختيار ما يتعارض مع طبيعته الخاصة.

ولعل ذلك من أولى وأهم الملامح التي تتشكل منها صورة الإنسان، فالإرادة التي خص بها عن بقية الكائنان أعطيت له وفق ما نعتقد- بسبب البعد الروحي، كما كان له أيضاً التكريم والتفضيل لنفس الغرض، وثانياً أن الوقوف على طبيعة البعد الروحي وتحديده بشكل حاسم وصريح كان في غاية الصعوبة، وذلك لأن الدلالة

---

[1] قال الرسول «ص»: «الناس بنو آدم وآدم خلق من تراب»، العجلوني، إسماعيل «كشف الخفاء ومزيل الألباس» مكتبة القدس، القاهرة، الجزء الثاني، 1922، ص 326

الظاهرة لـ«من روحي» الواردة في الآية القرآنية مع غيرها من الدلالات، كـ«خلقته بيدي» و«وجدتني عنده» تؤكد أن البعد الروحي جزء من ذات الله إن كان للإله أجزاء.

إنما الذي أعاقنا عن الأخذ بتلك النتيجة هو كونها تتعارض مع فحوى الخلق، وحتى بعد أن أجرينا مقارنة بين خصائص الروح وخصائص النفس وجدنا أن الروح يتصف ببعض الخصائص التي لا تتوفر بالنفس، مما أبقى انحيازنا الظاهر والملموس إلى تلك الدلالة.

ولكن التقدم على طريق البحث قادنا إلى أن تلك الدلالة لا تتسم بالثبات واليقين وذلك لأن «من روحي» موجود في كل إنسان من حيث هو إنسان، وبالتالي فالدعوة من الله لعباده «العبد» ليست فقط «من روحي» بل لكونه ولياً من أوليائه الصالحين[1].

وفي هذا التوجه يمكن إدراج العلاقة بين الإنسان والإله بإطار الصفات على نسق ما روي عن الرسول «ص» أنه قال: «وتخلقوا بأخلاق الله»، إلا أن الرأي الذي يمكن أن يكون الأقرب إلى الصواب هو أن الاتصال بين الإنسان والإله يكون عن طريق «الفعل».

وبتحديد أكثر عن طريق الفعل التعبدي بالذات التي ينفذ وفقاً للحديث النبوي على الأرض، وعليه، نجيز القول، بأن الصلة الحقيقية بين الإنسان والإله باتت تأخذ منحاً تنازلياً باتجاه الأرض[2].

وأما فيما يتعلق بالنفس فهي قوام شخصية الفرد فعندما تكون الأخيرة في أدنى مستوياتها الإنسانية بحيث تسيطر عليها قوة الاندفاع إلى الشهوة واللذة «حاجة البعد الترابي»، فهي تكون في حالة تنطبق عليها أوصاف إحدى قوى النفس المعرفة بقوة «الهوى»، وفيها تتمثل صورة الإنسان العاجز.

واللافت للنظر، التوفيق البارع في إعطاء التسمية لشخصية كهذه تعطل العقل والإرادة فيها تماماً عن الفعل مما أبقاها في انشداد نحو الترسب والانحدار، وبتأصيل أكثر فأنها تفعل المحرمات دون أي تمييز، أما حينما تبلغ الشخصية مرحلة من الترقي بحيث يتمكن الإنسان فيها من محاسبة نفسه فتتمثل فيها عندئذ صورة الإنسان

---

[1] د. كامل حمود: صورة الإنسان في الحديث النبوي الشريف ص 214

[2] د. كامل حمود: صورة الإنسان في الحديث النبوي الشريف ص 215

«التقـي»، فالمحاسـبة تـتم بتشـغيل العقـل والإرادة، فـالأول يميـز بـين الحـلال والحـرام ويرجح اختياره للحلال، والإرادة تنفذ هذا الاختيار بلجمها لقوة «الهوى».

ويبدو أن المرحلة الأخيرة التي تبلغها الشخصية بتطورها هـي تلك المرحلة التي تخضع فيها «الهوى» بشكل تام ونهائي لسيطرة العقل والإرادة، وتتمثل هذه الشخصية بصورة الإنسان «الكيس» أي العقلاني الذي قهر نفسه بحدود الشريعة[1].

فالعقـل «إذن» هـو الملمـح البـارز في الشخصـية الإنسـانية الـتي رسمهـا الحـديث النبوي، فهو العنصر الذاتي في الإنسـان الـذي يتصـف بـالوعي والإدراك والمعول عليـه أمام الله وأمام الناس، فبقدر ما يظهر من الوعي بقدر ما تلقى عليه التبعية، وفي الحال الذي يتعطل فيه الوعي أو يصاب بخلل ما، فالروابط تتغير تبعاً لذلك ويعفى مـن كافـة المسـؤوليات لأنـه يفقـد القـدرة علـى التمييـز بـين الحـق والباطـل والـوهم والحقيقة وبين المطلق والنسبي.

وهنالك ملاحظة جديرة بالذكر هي أن النبي لم يتطرق إلى «العقل» من حيث هو ماهيـة ووجـود، إلا مـا نـدر، ولكنـه،في المقابـل، أكثـر مـن التطـرق إلى العمـل العقلـي أي العلـم، اعتـبر إحيـاء العقـل يكـون بنـور العلـم، وهـذا يتضـمن نتيجـة هامـة، وهــي أن الشخصية الإنسانية الـتي شـكل العقـل جوهرهـا وأساسـها فلكـي ترقـي وتتطـور يجـب تطوير العقل وإغنائه بالعلم والمعرفة، ومن هـذا المنطلـق بـات البحـث عـن ماهيـة العلـم وأهميته وديناميته أمراً بالغ الأهمية، والكشف عن ذلك سيسهم ولا شك بالكشف عن حقيقة الإنسان وأهميته، إذ للعلم منطقه الخاص وطبيعته الخاصة، فمن حيث المنطق الخـاص تمثـل بـ«العقلانيـة» الـتي دفعـت بـالأمور في اتجـاه إنسـاني، وأمـا فيمـا يتعلـق بطبيعته فهي تتصف بالشمولية إذ تضمنت المفاهيم والقيم الدينيـة فضـلاً عـن رؤيـة خاصة للكون، انصهرت في ذاتية الفرد فجعلته إنساناً على صورتها أي إنساناً فاضـلاً يعي أهمية العلم ومركزيته في الإنسان.

والإنسـان في الحقيقـة مركـب مـن الجسـد والـروح، فكلاهمـا لـه أهميتـه الجوهريـة داخل الكل المتحد، فالبعد «الطيني» أو الإنسـان المتجسـد —علـى حد تعبير مارسـيل–[1]

---

[1] المرجع السابق: ص 215

والذي هو جزء من الكائنات في العالم يؤكد الصلة الجوهرية بين الإنسان والعالم، ولا نجانب الصواب إذا قلنا أن الإنسان بتكوينه وأبعاده لا يصح وجوده إلا في العالم، وداخل هذا الوجود يحتل الإنسان مكانة مركزية بين الكائنات الكونية: فهو خليفة الله وممثله[٢].

وعليه أن يتأمل الكائنات للإحاطة بها ولاحتوائها ومن ثم الانتقال منها إلى المعرفة الإله، ومن هنا أمكننا القول إن البعد الكوني يرتبط، بل ويتأثر بالبعد الديني في أكثر من وجه، فصلة الإنسان بالإله رسمت خطوطها العريضة ضمن إطار فلسفة الخلق وانطلاقاً منه، التي أتضح لنا إبان لنا تحليلها وعرضها أن الإنسان لا يقترب وجودياً «أنطولوجياً» من الإله لقد احتفظ هذا الأخير لنفسه بالمفارقة من حيث «الذات» إلا انه من حيث التأثير والفعل موجود في كل الوجود وبخاصة داخل الإنسان، والإله يظهر في الوجود من خلال فعله[٣]، أو باصطلاح إسلامي من خلال «سنته»، لذا فالفصل النهائي القاطع بين الإله من جانب ومخلوقاته من جانب آخر لا يصح من حيث الفعل، وإن كان قد صح من حيث الذات ويبرز الإنسان بشكل خاص وفقاً لهذا المنظور باحتلاله مكانة أساسية وجوهرية في هذا العالم وهي تتمثل في الخلافة في الأرض.

ولقد أظهر لنا البحث بهذا الصدد أمرين هامين أولهما تعبئة الإنسان نفسياً بأنه مكرم ومفضل من الإله عن بقية الكائنات، وثانيهما تسخير الطبيعة بما فيها لإرادته ليتمكن من تحقيق الخلافة والانتفاع بها.

على ضوء هذا الموقف الثابت يجب إعادة النظر لتصحيح موقف الإنسان المسلم الذي تحول عبر المتغيرات التي طرأت عليه إلى موقف سلبي يفتقر إلى الكثير من أصالته وحيويته، فبدلاً من النظر إلى الذات الإلهية مقطوعة الصلة عن الأرض ومحاولة التقرب منها بالألفاظ فحسب، وما تؤدي إله من عجز واستسلام واتكالية،

---

[١] ماكوري، جون «الوجودية» ترجمة د. إمام عبد الفتاح، ومراجعة د. زكريا فؤاد، من مجلة «عالم المعرف» المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، العدد الثامن والخمسون،تشرين 1982

[٢] قال الرسول «ص»: «إن الدنيا حلوة خضرة، وإن الله مستخلفكم فيها فينظر كيف تعملون» ابن الأثير، علي، «الكامل في التاريخ»، الجزء الأول ، ص 18

[٣] حنفي، حسن، أورد نفس المعطيات في مؤلفه «في فكرنا المعاصر»، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت الطبعة الأولى،1981

يتوجب إبراز الفعل الإلهي بين الذات والأرض والتقرب إليه عن طريق القيام بدور الخلافة المنوطة به في الأرض، وكما أن البعد الديني يرتبط بالبعد الكوني ويتأثر به، فهو يرتبط أيضاً بالبعد الاجتماعي بأوثق الروابط والصلات، حتى بات من الصحيح القول إن البعد الديني يشكل المنطلق والقاعدة لكل تفريعات البعد الاجتماعي، لذا فالعلاقات الاجتماعية وما يحيط بها من مشاكل تنشأ عنها، لم يعد ينظر إليها من حيث هي، بل من حيث تتجذر في الذات وفي الأخلاق، وقد لا نبتعد كثيراً عن الحقيقة إذا قلنا إن البعد الديني ينصب بأغلبيته لتحقيق هذين الأمرين.

ولنرى ذلك في العبادة، وهي في الأساس تمثل صلة الإنسان بالإله.. إلا أنها تضمنت جانباً اجتماعياً شكل إطاراً صالحاً لعلاقة الإنسان بالإنسان، وهذا ولا شك، يتسق مع بعدي الإنسان —الروح والتراب– وإن كانت تنحاز باستمرار للبعد الروحي بالذات، وهي لهذا لا تتم بين الإله والإنسان وقت خاص وفي نشاط خاص، بل تتوزع على كافة النشاطات الإنسانية، ولا يستثنى من ذلك العبادات الخاصة[1].

إن العبادة بنوعيها العامة والخاصة تمثل المظهر العملي للإيمان بالإله الذي هو «فعل القلب»[2]، والذي يمتد بدوره ليغطي كافة النشاط الإنساني، بل يتعداه —كما رأينا– إلى عمق الذات البشرية فالربط الجوهري بين استقامة الإيمان والقول والعمل والنية[3]، معناه أن تصب الحقيقة الإيمانية في سلوكك حبا، ومعناه أيضاً أن موضوع الإيمان هو تنفيذ الفعل الإلهي.

---

[1] د. كامل حمود: صورة الإنسان في الحديث النبوي الشريف ص 217

[2] قال تعالى: « ...يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم» البخاري ، الجزء الأول ص 11

[3] قال الرسول «ص»: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرء ما نوى..» البخاري، الجزء الأول، ص 31

«ولا يستقيم الإيمان إلا بالقول، ولا يستقيم الإيمان والقول إلا بالعمل، ولا يستقيم الإيمان والقول والعمل إلا بنية موافقة للسنة» شيخ الإسلام، ابن تيمية، «الإيمان» المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ص 280

إن الصلة المحددة والخاص بها بحيث لم يعد مقبولاً أن ندرجها في إطار واحد مع فكرة الثنائية التي تعاقب عليها الفلاسفة عبر تاريخ الفلسفة[1].

ويجدر بنا أن ننو بأن ربط العمل بالنية في الحديث النبوي يعني بناءه بناءاً خيراً أخلاقياً، وإخراجه وفقاً لها في تجاوز البعد الفردي إلى البعد الاجتماعي، وهذا مما يؤكد أهمية وأصالة الإيمان والنية كمنطلقات للفعل، وبناء عليه، فلا يمكن الحكم على الفعل بالخيرية إذا كان مفيداً ونافعاً للجميع فقط، بل لا بد من ملاحظة الفاعل بالذات والكشف عن دوافعه، والغاية التي يهدف إليها، فإذا كانت دوافعه تنطلق من البعد الروحي، والغاية خيرة، ونفذ الفعل وصلاحه، أما إذا كان الفعل صادراً بدافع الرياء أو لمآرب شخصية، فإنه لا يعد فعلاً خيراً حتى وإن أدى منفعة للناس.

وهذا بحد ذاته يتضمن نتيجة وهي أن الفعل الإنساني ذو بعدين: أحدهما معنوي «روحي»، والآخر اجتماعي.

والملاحظ أن نظرة الحديث هذه إلى الفعل جاءت متوافقة مع النظرة التكوينية إلى الإنسان والذي هو ذو بعدين كما مر معنا، وكما وجدنا في الإنسان انحيازاً ظاهراً للبعد الروحي على البعد الترابي، كذلك في الفعل، فالانحياز طاهر للبعد المعنوي «الروحي»، على البعد الاجتماعي والواقع، أن الأمر لا يقتصر على الانحياز فقط، بل يتعداه إلى حركة البعد الروحي وتطوره سواء أكان داخل الإنسان أم في مسار الفعل، ووفقاً «للحديث النبوي»، فحركة البعد الروحي المتصاعدة هي ثمرة من ثمرات الإيمان بالإله ومعرفته، لذا فالإنسان المؤمن «الصالح» هو الوحيد القادر على أن يضمن لعمله البعدين معاً، وههنا تبرز بجلاء حقيقة البنية الأساسية لكافة القواعد والأطر التي بني عليها «الحديث النبوي» نظرته إلى الإنسان في علاقته بالكون وبالله، تلك البنية التي تجسدت بقاعدة الخير والصلاح والتي أبرزت –في الوقت ذاته– صورة إنسانها الخير الصالح.

ومن زاوية أخرى نرى أن الأثر الإيجابي الذي يحدثه الارتباط بالإله الإيمان به، في وضعية المؤمن والذي من جرائه تتبدل علاقته بالكائنات الكونية بحيث يعطيه

---

[1] نقصد الثنائية في الفكر الإسلامي «الكندي، والفارابي» والفكر المسيحي ممثلاً بالقديس انسلم والقديس توما الأكويني، د. كامل حمود: المرجع السابق، ص 218

إمكانية أكبر في حرية التعامل معها، إن ذلك الأثر يضمن «للذات» نوعاً من الحضرة الخاصة أو الوجود الخاص أو الكيان الخاص.

وممارسة العبادات وبخاصة في جانبها التعبدي المحض تؤكد وترسخ هذا الوجود الخاص «للذات».

غير أن هذا الارتباط بحد ذاته، يبدو وكأنه قيد آخر فرض على «الذات»، ولكن البحث الذي أجريناه لاستجلاء ذلك أوصلنا إلى أن الارتباط بالإله يعني الارتباط بوحدة «القيم» وسعي الإنسان نحوه «أي الإله» هو سعي في سبيل تحقيقها الذي لا يتم إلا بالتصدي الحقيقي لكل النزعات السلبية والمضادة في الفرد والخلاص منها لتحل تلك القيم محلها، وهذا بحد ذاته يتضمن نتيجة هامة وهي تغيير المحتوى الداخلي للإنسان، أو بتعبير أوضح، إنجاز عملية البناء الذاتي له.

وتسهم العبادات، بوصفها ممارسات يقوم بها الإنسان، في تثبيت وترسيخ هذا المحتوى الداخلي للفرد، مع التنويه بأن كل عبادة من العبادات تغرس «قيمة» أو أكثر في هذا البناء ويجدر بنا أن نشير إلى أن تلك «القيم» ليست ذاتية فحسب، بل فيها جانب اجتماعي كبير كما ظهر في صلاة الجماعة، فإذا أضفنا إلى كل ذلك ربط العبادة بالمعنى العام بالحياة، وتوسيع نطاق الإيمان[1]، أدركنا على الفور أن الأثر الحقيقي الذي تحدثه العبادة على الفرد هو بناء الإنسان الصالح الذي يرتفع عمله إلى أعلى من جهة، ويصب في خدمة المجتمع من جهة أخرى.

واتضح لنا من خلال هذا البحث أن الإنسان من وجهة نظر الحديث يقدر بقيمتين: أولهما تلك التي أعطيت له بفضل « ..من روحي»، وهي ثابتة لا تتغير بتغير الظروف، ولا يدخل عليها أي تعديل أو تبديل، وهي قيمته كإنسان، وثانيهما قيمته ككائن اجتماعي وهي تتغير تبعاً لنمط العلائق الاجتماعية التي يعيش فيها، مما يعني أن شخصيته تتركب من عنصرين أساسيين: الأول ثابت يحدد كيانه كإنسان، والآخر متغير يحدد قيمته ككائن اجتماعي، وأن داخل هذا البعد الاجتماعي أقر التفاضل بين

---

[1] قال الرسول «ص»: «الإيمان بضع وستون شعبة والحياء شعبة من الإيمان» البخاري «الصحيح» مرجع سابق، الجزء1، ص 9.

الناس والذي قوامه «التقوى»، تلك الفضيلة الجوهرية التي استهدفت العبادات غرسها في البناء الذاتي للفرد، وما يستتبع ذلك من نتائج بالغة الأهمية في تقويم شخصيته وسلوكه، وفي ذلك يقول «ص»: «الناس اثنان: بر تقي كريم على الله، وآخر فاجر شقي هين على الله...».

وداخل البعد الاجتماعي أو داخل البناء العلائقي للمجتمع شكلت الأبنية الذاتية للأفراد منطلقاً أساسياً لنشوء المجتمع التي وسمته بميسم خلقي مميز، أضف إلى ذلك إدخال الفكرة الدينية وإعطائها أهمية خاصة في بناء العلاقات الاجتماعية وبخاصة الأولية منها، كالعلائق الزوجية بصفة خاصة، والأسرية بصفة عامة.

وفي الإطار الاجتماعي وضمنه تشكلت العلائق الاقتصادية على قاعدة الخير والصلاح تلك القاعدة التي حددت منذ البدء الإطار العام، الذي تتم فيه ووفقه كافة العلائق الاقتصادية، وقد تكون هذه الانطلاقة الاقتصادية هي التي أدت إلى المآزم الاقتصادي أو ما يعرف الاصطلاح الإسلامي بمنع «الربا»، كما وأنها هي التي أسهمت في حل الموقف الاجتماعي.

ولمعالجة هذا الأخير كان الموقف الخاص من «المال» أو الذي أسميناه بفلسفة المال.

إن هذا الموقف جعل «الثروة» كلها لله وحده، وأقر للإنسان بحق الانتفاع بها، وهنا لا بد من التشديد والإلحاح على أن حق الانتفاع هذا منوط بالعمل المنفق، وتدخل في هذا النطاق الأرض بوصفها مصدر متاع الإنسان، فهي لمن أحياها[1]، حتى أن «الحديث» يوصي بانتزاعها من المهمل لها،وإعطائها لغيره ذا تجاوز الإهمال فترة زمنية محددة، وكذلك الشأن بالنسبة إلى فضول الأموال، فالرسول «ص» يدعو بإلحاح إلى توزيعها على من لا مال عنده وهو محتاج إليها، ثم صعد من هذا الموقف حتى أعلن تحريم «كنز الأموال» وتوعد مكتنزيها بعذب شديد، مع إعطاء الأمر الصريح إلى الخليفة أو من ينوب عنه بمصادرة الأموال إذا رأى في ذلك ضماناً لحقوق الآخرين.

---

[1] قال الرسول «ص»: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له» الترمذي، «السنن» مرجع سابق، الجزء 3، ص 662، و: الدارمي «السنن» مرجع سابق ، الجزء 2، ص 267

وبناء عليه، فحرية ممارسة العمل الاقتصادي ليست مطلقة، وإنما تقف عند متطلبات ضمان الأفراد الآخرين والحفاظ على المنفعة العامة للناس.

والملاحظ أن الرسول«ص» رفع من قيمة العمل إلى مرتبة العبادة وجعله واجباً، «ودعم ذلك بأن النبي داود كان يأكل من عمل يده»، إضافة إلى كون «العمل» أساس حق الانتفاع، وتبعاً لذلك بات في حكم المؤكد صحة ما افترضناه إبان معالجتنا لفكرة الثنائية من أن موقف الإنسان المسلم من الأرض ينبغي أن لا يكون سلبياً جامداً وعاجزاً ينتظر الظروف والقدر، بل عليه، وهو خليفة الله في الأرض، أن يعمل فيها لإحيائها وكأنه يؤدي واجب العبادة، «وفي هذا النطاق تندرج قصة المتسول الذي جاء يطلب حقه من الزكاة فرفض الرسول «ص» إعطاءه هذا الحق، وحمله فأساً ليحتطب خير له من أن يسأل الناس سواء أعطوه أم منعوه»

ولكن إذا كان القيام بالواجب «العمل» هو الوسيلة الوحيدة لتلبية الحاجات،، فما مصير الأفراد –ولظروف مختلفة- عجزوا عن تلبية حاجاتهم؟ هؤلاء بنظر الرسول «ص» فئتان: الأولى لا تستطيع العمل إطلاقاً لأسباب محدودة، هذه الفئة يؤمن حقها في «الزكاة»، أما الفئة الثانية فخصص لها القروض بدون فائدة لتطلق يدها من جديد في العمل والإنتاج.

ولا يمكن تقريب فكرة القرض بدون فائدة إلى الأذهان وجعلها مقبولة، إلا بإعادة التذكير بالأمور التالية: أولاً قاعدة الخير والصلاح التي جعلها المنطق الأساسي لأي فعل، ثانياً: الثروة كلها لله وحده والإنسان وكيل عليها، ثالثاً: العمل الصالح له بعدان: روحي واجتماعي.

إضافة إلى ذلك يظهر الإله نفسه وكأنه مصدر العلاقة بين المقرض والمقترض، القرض للإله وهو الذي يضاعفه في الدنيا ويثيب عليه في الآخرة، وكل هذه المعطيات آثرت في الصورة التكوينية للمعرض والمعترض، بحيث أظهرت الأول بصورة المؤدي للواجب، وأظهرت الثاني بصورة القابل لهذا الواجب وكأنه حق له.

ومن هذا المنطلق أيضاً، حرم القرض بفائدة أو ما يسمى باصطلاح «الحديث» بـ«الربا» واعتبر الفائدة استلاباً لعمل المقترض، فعمل المرابي لا يكتسب الصلاحية من بعديه سواء أكانت صلاحية الفاعل أم صلاحية الأثر، وإنما هو يتمركز حول ذات

مريضة بالصرع، وفي هذه الوجهة أيضاً منع الاحتكار، وصور التاجر المحتكر بصورة المريض «السادي»[1].

أما التجارة من حيث هي عمل يرتكز على قيم أخلاقية محددة، فلقد حض عليها، ودعا إلى توسيعها، وأظهر صورة التاجر الصدوق الأمين في أعلى مراتب الإنسانية، وله ثواب عند الإله في الآخرة.

أما بالنسبة للعمل الزراعي، فلقد حض الرسول «ص» ورغب فيه وذلك لأن الأرض هي مصدر الرزق الحلال ولأن العمل فيها يتوافق مع المبادئ الأخلاقية، ولعل أهم قضية أثيرت في هذا المجال هي قضية كراء الأرض التي تبين لنا في التحليل النهائي أن كراءها ممنوع، وها ما يضيف عقبة جديدة إلى العقبات التي تواجه الإنسان المسلم إذا أراد أن يؤسس لنفسه نظاماً اقتصادياً، وإن عدم السماح بكراء الأرض أبقى العلائق الزراعية بسيطة، وذلك لأنه لم يسمح بتطور تلك العلائق لتصبح أكثر تعقيداً بحيث تجد فئة قليلة تملك ولا تعمل وفئة كثيرة تعمل ولا تملك، لذا فالصورة التكوينية التي أبرزتها تلك العلائق هي الإنسان المنتج الأمين على حق الجماعة.

وكذلك في العمل الصناعي «الحرفي» رفع الرسول «ص» من قيمته إلى مرتبة العبادة، مما سمح لنا بالاستنتاج أنه يبغي من وراء ذلك إحداث تغيرات هامة تتعلق بشأن أوضاع العمل والعمال، فعلى الصعيد الاجتماعي رفع من مكانة العمال بين التصنيفات الاجتماعية، وعلى صعيد العمل حدد عناصره بالجودة والإتقان، وأعلن تبرئته من الغش، أما بشأن علاقة العمال مع أرباب العمل -إن جاز استعمال هذا المصطلح- فكانت عادلة لأنها توصي من جهة بدفع أجورهم قبل أن يجف عرقهم، ومن جهة أخرى بعدم تحميلهم فوق طاقتهم.

---

[1] قال الرسول «ص»: «بئس العبد المحتكر، إن أرخص الله الأسعار حزن، وإن أغلاها فرح» الزبيدي الشافعي، «تيسير الوصول..».

لذا فالصورة التكوينية التي تظهر لنا من خلال العلائق بين العمال وأصحاب العمل هي من جانب صورة الإنسان العادل المتمثل بصاحب العمل، ومن جهة أخرى صورة الإنسان المحترف الأمين المتمثلة بالعامل.

زد على ذلك ما توصلنا إليه بعد عرضنا للغزوات التي قادها بنفسه، وتحليلنا لبعض الوصايا التي زود بها أمراء السرايا، من أنه كان يبدي عدم رغبة في الحرب، وكل ما في الأمر أنه كان يعمل بالمبدأ القرآني «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة..»، إلى أن الاستعداد ليس هو بالضرورة إعلان الجهاد بل يشكل في أحيان كثيرة عاملاً مانعاً له.

الفهرس



المؤلف من مواليد 1932
محافظة اللاذقية ، منطقة الحفة
يحمل إجازة في اللغة العربية و في
الحقوق و شهادة ماجستير في القانون
العام و دكتوراه في القانون الإداري .
و هو الآن محام متقاعد و عضو المؤتمر
القومي العربي .
صدر له: المرأة في الإسلام، الصحيفة وميثاق
المدينة المنورة ، المشروع العربي النهضوي
الإسلام و العلمانية ، العروبة و الإسلام
فلسفة الحرية ، أخلاق الإسلام و أخلاق
العروبة، الإصلاح الديني
إضافة لعدة كتب في القانون
و مقالات و أبحاث في الدوريات العربية

ينطوي هذا البحث على دراسة ما يهم الإنسان في الديانات الهندوسية والبوذية و الكونغوشوسيه و الطاوية و اليهودية لأن هذه الديانات مغمورة إلى حد ما في ثقافتنا الإسلامية .

و يعتبر هذا البحث فتحاً يفسح المجال أمام المقارنة بين الإسلام و الديانات الأخرى من حيث نظرتها إلى الإنسان .


دار حوران للطباعة و النشر و التوزيع
سورية - دمشق تلفاكس : 6713079
ص.ب : 32105